DE CAELO

CONSTANTIN NOICA se naşte la 12/25 iulie 1909 la Vităneşti (Teleorman). Este elev la liceele bucureştene „Dimitrie Cantemir“ şi „Spiru Haret“ — în a cărui revistă, Vlăstarul, debutează în 1927. Între 1928 şi 1931 urmează cursurile Facultății de Litere şi Filozofie din Bucureşti; ulterior, va face un an de specializare în Franța (1938–1939). În perioada 1932–1934 lucrează ca bibliotecar la Seminarul de Istorie a Filozofiei; devine (în 1932) membru al asociației Criterion. În 1934 este premiat pentru prima sa carte, Mathesis sau bucuriile simple. Îşi dă doctoratul în filozofie la Universitatea din Bucureşti în 1940, cu teza Schiță pentru istoria lui cum e cu putință ceva nou. În anii 1940–1941 e referent pentru filozofie la Institutul român-german de la Berlin; reîntors în țară, editează împreună cu C.Floru şi Mircea Vulcănescu patru din cursurile lui NaeIonescu şi anuarul „Izvoare de filozofie“ (1942–1943). Între 1949 şi 1958 are domiciliu forțat la Cîmpulung-Muscel, iar din decembrie 1958 pînă în august 1964 e deținut politic. Începînd din 1965 este cercetător principal la Centrul de Logică al Academiei, de unde se va pensiona în 1975. Îşi petrece ultimii 12ani ai vieții la Păltiniş (Sibiu), devenind un veritabil mentor spiritual al tinerei generații de intelectuali români. Moare la 4decembrie 1987 la Sibiu. Este înmormîntat la Schitul din apropierea Păltinişului.

TITLURI importante (enumerate în ordinea apariției primei ediții): Mathesis sau bucuriile simple (1934), Concepte deschise în istoria filozofiei la Descartes, Leibniz şi Kant (1936), Schiță pentru istoria lui cum e cu putință ceva nou (1940), Două introduceri şi o trecere spre idealism (1943), Douăzeci şi şapte trepte ale realului (1969), Rostirea filozofică românească (1970), Creație şi frumos în rostirea românească (1973), Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii româneşti (1975), Despărțirea de Goethe (1976), Sentimentul românesc al ființei (1978), Şase maladii ale spiritului contemporan (1978), Povestiri despre om (1980), Devenirea întru ființă (1981), Scrisori despre logica lui Hermes (1986), Jurnal de idei (1991).

CONSTANTIN NOICA

DE CAELO

ÎNCERCARE ÎN JURUL CUNOAŞTERII ŞI INDIVIDULUI

HUMANITAS
BucureŞti, 1993
Coperta seriei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE
Prima ediție a acestei cărți a apărut la Editura Vremea din Bucureşti în 1937.
© HUMANITAS, 1993
ISBN 973-28-0435-1

PREFAȚĂ

Dintre toate lucrurile pe care eşti ispitit să le spui atunci cînd dai la iveală o nouă lucrare, anume potrivirea ideilor cuprinse în ea cu cele afirmate altă dată, măsura în care anumite contradicții nu sînt decît aparente, sensul orientării pe care o slujeşti şi toate celelalte, nu ni se pare cuvenit să spunem decît că nu am fi vroit să scriem lucrarea aceasta în felul în care am scris-o. Potrivit cu un statornic îndemn, am fi preferat să ocolim, cel puțin deocamdată, unele „probleme mari". Este greu însă a scrie despre chestiuni de viață interioară — aşa cum făceam într-o lucrare de început — fără a încrucişa asemenea probleme; şi este cu neputință să le ocoleşti atunci cînd începi, aşa cum se încearcă aici, o dezbatere în legătură cu stările noastre morale.

Pe acestea, prin urmare, am înțeles să punem accentul. Dacă vederile teoretice, care preced însemnările în jurul problemelor de etică, ar fi socotite drept simplă expresie a unui idealism îndeajuns de cunoscut, nedreptatea făcută nu ne-ar mîhni prea mult; vom încerca în alte rînduri să dezvoltăm schița filozofică pe care, în chip sumar, am pus-o în capitolele de început. Dacă însă, privitor la individualismul ce reiese din ultimele capitole, cele pe care punem accentul, s-ar găsi că ele reeditează un tip de individualism perimat încă de la începutul veacului acestuia, atunci nedreptatea ar fi întristătoare. Individualismul de tip democratic, tinzînd să atomizeze societățile şi neizbutind, în ciuda optimismului ce profesa, decît să le facă nerodnice, este de bună seamă de către toată lumea depăşit. Rămîne însă loc pentru o pornire moraliceşte mai adîncă, pornire ce te poate face să crezi încă în individ, fără să ai acel vinovat şi sterp orgoliu individualist.

Situația morală a omului contemporan în lumea sa, a noastră în lumea noastră dezbat paginile de față. Ele nu slujesc cu necesitate altceva decît individul. De altfel, s-ar putea să nu slujească nici măcar atît; căci nu prin eseu, ci prin predică şi faptă însufleţeşti individul. Dar dreptul de a predica ți-l dă harul, pe cel de-a făptui cugetul limpede. Pentru a cugeta limpede şi

deci a putea făptui cu adevărat, vorbim uneori aşa, cu voce tare, destul de tare spre a nu ne mai înşela pe noi înşine.*
AUTORUL

INTRODUCERE LA CER

De obicei, istoria e făcută pentru a salva trecutul, nu pentru a-l compromite. Nu procedează în orice caz aşa istoricul ştiinţelor? Ceea ce-l însufleţeşte, mai presus de toate, este o hotărîtă groază faţă de neadevăr, grija de a nu lăsa pe oameni să creadă că au îndărătul lor doar ani de superstiţie şi de absurdităţi. De aceea el se va apleca atent asupra trecutului, va cîntări fiecare înţeles şi subînţeles, iar doctrina ce va pune de preferinţă în lumină va fi cea care-i va părea a constitui, mai bine decît oricare alta, o prefiguraţie a viitorului. Cîtă satisfacţie nu încearcă istoricul în clipa cînd întîlneşte — sau i se pare că întîlneşte — la Pitagora afirmaţia că pămîntul nu e turtit, ci ar avea forma unei sfere! Ce înălţător pentru omenire faptul că un soi de sistem heliocentric a fost conceput încă de pe vremea lui Aristarc!
Dar istoria ştiinţelor, privită ca o succesiune de aproximaţii ale adevărului, nu este, poate, expresia cea mai fericită a trecutului. Şi este ea cea mai instructivă? S-ar putea concepe, de pildă, o istorie a cerului plină de tîlc, istorie care, în loc să deformeze concepţiile trecutului înspre adevăr, să pună accentul pe eroare. Căci nu are şi eroarea un sens? Ba, deseori, are atît de mult sens încît ea devine obligatorie, aşa cum pe bună dreptate constată istoricii că era obligatorie, dintr-un complex de împrejurări, revenirea prin Ptolemeu la concepţia geocentrică a lumii, concepţie înlăturată doar pentru un moment de cea a lui Aristarc. Eroarea, sau ceea ce se numeşte eroare, convine adesea mai bine decît ceea ce se numeşte adevăr. Nu ar fi de folos atunci s-o punem în lumină pe cea dintîi? Dar fără să şovăim, fără sfială, fără gîndul că astfel compromitem trecutul.
O istorie a cerului care să pună accentul pe eroare ar putea, eventual, începe cu vederile egiptenilor asupra cosmosului. Un învăţat de azi rezumă astfel aceste vederi: „La început era Nou, o masă lichidă primordială, într-ale cărei infinite adîncimi pluteau, amestecaţi, germenii tuturor lucrurilor. Cînd soarele începu să strălucească, pămîntul se turti iar apele se despărţiră în două cîmpuri deosebite. Unul dădu naştere fluviilor şi oceanului; celălalt, atîrnînd în aer, alcătui bolta cerului, apele de sus, pe care începură să plutească aştrii şi zeii, purtaţi de o curgere veşnică.“

Istoricul nu s-ar opri, desigur, îndelung asupra acestei concepții cosmologice; ar sublinia caracterul finit al universului egiptean, materialitatea bolții cerului, ideea că aştrii plutesc, nu sînt suspendați (poate unii dintre egipteni îşi închipuiau chiar că ploile se nasc prin revărsarea „apelor de sus"), şi ar trece fără nici o greutate la greci. Căci şi aceştia credeau în finitatea lumii, precum şi în materialitatea bolții cerului. Nu-şi închipuiau ei pământul, încă de la începuturile cunoscute, de pe vremea lui Homer, drept un disc încins de ape, adică de ocean, şi acoperit de bolta cerului?

Aşa s-a trezit omul: viețuind într-un clopot. Mai înalt sau mai scăzut, cum ar fi fost acel clopot, el nu a încetat veacuri întregi să îmbrace lumea. Pentru Thales, de pildă, lumea era o emisferă, la fel cum fusese pentru cei mai mulți dintre înaintaşii săi. Iar dacă Anaximandru sparge în unele locuri clopotul ce alcătuia această emisferă nu e pentru a libera pe om din strînsoarea în care închipuirea sa ştiințifică îl vîrîse, ci numai pentru a lăsa să se filtreze, pe ici pe colo, luminile sferei de foc ce se afla dincolo de boltă. Căci în felul acesta, spune Anaximandru, trebuie înțelese cele ale cerului. Soarele, luna, aştrii nu sînt decît nişte găuri care îngăduie ochiului să prindă razele vîlvătăii de dincolo.

În studiul său asupra concepțiilor privitoare la cer, istoricul ar putea trece acum la o „eroare" ceva mai ştiințific exprimată, la sistemul de erori desfăşurat de Pitagora. Că acesta pare a fi fost primul care să susțină că pământul are forma unei sfere este desigur un lucru interesant. Dar afirmația nu trebuie înțeleasă drept un adevăr în sine, ci drept o concepție mai potrivită decît alta cu întregul sistemului cosmologic al lui Pitagora, sistem prin raport la care, doar, o teză episodică poate fi numită adevărată ori greşită. Iar în întregul său, sistemul pitagoreic concepe încă pământul, deşi sferic, totuşi nemişcat şi stînd în centrul universului, în timp ce stelele, înfipte în sfera cea albastră, înconjurătoare, se mişcau, o dată cu aceasta, de la Orient la Occident. Între concepția de față şi cea a înaintaşilor săi nu era prin urmare o deosebire de natură. Omul tot închis rămînea sub bolta cerului. Explicația, numai, devenea ceva mai ştiințifică, în sensul că universul, fiind acum o sferă întreagă, nu o simplă emisferă, putea, prin mişcarea sa, lămuri ceva mai bine pe cea a aştrilor, mişcare prilejuită de a sferei în care aştrii erau înfipți. Şi de altfel, prin rotirea sferei celei mari, pitagoreicii nu puteau explica decît mişcarea aştrilor „ficşi"; de aceea, spre

a da socoteală şi de mişcările celorlalţi aştri, ei fură siliţi să închipuiască alte sfere, şapte la număr, concentrice cu prima, care, deşi luau parte la mişcarea acesteia, aveau totdeodată o mişcare proprie lor, în jurul unor axe trecînd prin centrul pămîntului, dar deosebit înclinate. Iar cele şapte ceruri nu sînt aşezate, spuneau pitagoreicii, fără o anumită rînduială, ci corespund celor şapte note muzicale, în aşa fel încît, dacă o sferă este mai depărtată, sunetul ei e mai ascuţit. Mişcarea lor nu ar fi deci numai fenomen matematic, e şi unul muzical.

În ce curioasă stare se va fi simţit omul lui Pitagora! Învăluit de cele şapte ceruri sferice, prizonier al unei lumi de şapte ori ferecate, el contempla, din nemişcarea sa, mişcarea ameţitoare a bolţilor suprapuse. Dacă măcar ar fi fost în stare să prindă armonia sonoră a bolţilor, ce păreau ochiului că se mişcă dizarmonic, fiecare numai cu grija mersului ei. Dar urechea nu percepe decît armoniile întrerupte, în timp ce bolţile răsună fără încetare. Şi apoi, să ne închipuim că omul lui Pitagora ar fi auzit. Însemna aceasta o libertate în plus? Nu, era o sclavie în plus: văzul conspira cu auzul pentru a face pe om conştient de ordinea care-l înconjoară, adică de propriul său prizonierat.

Îi era dat anticului să nu scape curînd de sclavia aceasta de pe plan cosmic — pe care de altfel în ordinea socială el o adopta şi justifica. Sentimentul de aparţinere la natură, naturalismul — dacă e îngăduită o asemenea întrebuinţare a expresiei —, era doctrina cea mai reprezentativă în Antichitate, în ciuda dorinţei unor istorici de a face din greci mai ales nişte umanişti. Primii filozofi sînt numiţi şi „fizicieni“, naturalişti, pentru că încearcă dezlegarea problemei cosmologice prin aflarea elementelor ce constituiesc lumea. Dar ei ar putea fi numiţi astfel şi pentru că se lasă însufleţiţi de aceeaşi pornire, caracteristică pentru grec, de a accepta natura, de a-i căuta, simţindu-se întruna în subordine faţă de ea, înţelesurile. Iar cel mai sistematic şi de autoritate filozof al Antichităţii nu era oare Aristotel, naturalist de la un capăt la altul al filozofiei sale, gînditor care nu înţelege lumea decît ca o ierarhie şi nu justifică pe om decît integrîndu-l, pe treapta sa, în ordinea universală?

Era poate un lucru firesc o asemenea filozofie la omul care se închipuia ferecat în atîtea bolţi de ceruri. Căci şapte ceruri, aşa cum vroise Pitagora, nu erau de-ajuns. O seamă de mişcări ale aştrilor rămîneau fără explicaţie, iar Eudoxos, pentru a putea da socoteală de toate, se vede silit să ridice

numărul sferelor la douăzeci şi şapte, de la şapte pur şi simplu. Iar dacă atîtea ar fi fost toate! Dar, corectînd pe al lui Eudoxos, sistemul astronomic al lui Callippos ajunge la treizeci şi patru de sfere, pentru ca Aristotel să sfîrşească la cincizeci şi şase. Sistemul acestuia, de altfel, dezvolta vechea teză a finalității lumii. Universul e constituit în chipul unei sfere enorme, dar finite, dincolo de ea nefiind nimic, nici măcar „loc“, deoarece în cazul acesta ar fi vid. În centrul universului se află pămîntul, iar de la o anumită lungime de rază încolo se întinde regiunea cerească, ale cărei corpuri sînt alcătuite dintr-o materie specială, eterul. Chiar materia lumilor cereşti era, prin urmare, superioară celei pămînteşti. Ființă mijlocie în ierarhia cosmică, omul rămînea sortit să trăiască într-o zonă sublunară fără de noblețe.
După ce ar aminti de toate acestea, istoricul cerului ar înfățişa momentul constituirii definitive a concepțiilor ştiințifice elene. Aristarc, autorul unui sistem heliocentric despre care se poate bănui că era asemănător celui al lui Copernic, nu este urmat. Va trebui ca Hipparcos să revină la concepțiile anterioare şi să dezvolte, în potrivire cu ele, un nou sistem astronomic, căruia în sfîrşit Ptolemeu, în veacul al doilea după Cristos, îi va da forma definitivă, sub care va supraviețui un mileniu şi mai bine, pînă în zilele Renaşterii. E de semnalat aci faptul că sistemul cel nou găseşte un alt mijloc de explicare decît cel al sferelor cereşti. Se liberează însă omul de sclavia sa față de natură? Încetează aceasta, finită cum este, de a-l copleşi prin toată prezența ei? Nimic nu pare a fi semnalul unei astfel de eliberări. Acum, ca şi pe vremea lui Aristotel, ființa umană rămîne integrată într-o ordine cosmică, despre care cel mult ea poate da socoteală. Şi ce dovadă mai bună a faptului că noua doctrină nu schimba cu nimic perspectiva asupra cerului, decît împrejurarea că sistemul ptolemeic conviețuieşte cu vederile ştiințifice ale lui Aristotel, care a rămas o autoritate, pentru acelaşi răstimp milenar, în multe alte planuri de cunoaştere, dacă nu şi în cel astronomic?
Fără teamă că are să fie prea curînd dezmințit putuse descrie Virgiliu, în felul ştiut, originea lumii şi a sufletelor prin gura lui Anchise, cuviosul părinte, aflat în Infern, al lui Enea:

Principio caelum ac terras camposque liquentes…*

Totul era însuflețit de un spirit. Dar „totul“ nu era mai mult decît o masă, mare, e drept, totuşi nu atît de mare încît să nu încapă în imaginația

poetului, care să scrie:

Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.**

Lumea, cu haos cu tot, nu era decît un magnum corpus pentru răspînditorul acesta de idei ale timpului.
Cîtă vreme s-a păstrat concepția unui cosmos finit, în sînul căruia omul să-şi aibă locul său bine hotărnicit? Istoricul ar urmări, de-a lungul elenismului şi al Evului Mediu, procesul de sedimentare în cugete a concepției antice, a cărei dezrădăcinare — de vreme ce peste ea vor fi trecut veacurile fără s-o clintească — va fi deosebit de anevoioasă. Şi cînd are loc începutul acestei dezrădăcinări? În Renaştere, Agrippa von Nettesheim crede încă despre cer, aproape întocmai lui Virgiliu, că trebuie să fie însufleţit, iar Cremonini, care scrie un De Caelo după modelul lui Aristotel, spune cu privire la doctrina răsturnătoare a lui Copernic cum că „este o curiozitate ştiințifică modernă“. E o materie gingaşă aceasta a trecerii de la o concepție la alta, de la o stare de idei la alta — căci fiecare concepție atrage după sine o întreagă lume de idei, de stări mintale —, iar istoricul ar trebui să urmărească cu sporită atenție momentul articulării unei lumi cu cealaltă.
Cu toate că Descartes izbuteşte, mai mult decît oricine din veacul său, să libereze cugetul de obsesia naturalistă, făcîndu-l să nu se mai privească pe sine drept o parte a naturii, ci mai degrabă drept copărtaş (cele două substanțe cartesiene sînt strict deosebite) al ei, dacă nu încă drept legislator pur şi simplu, el vorbeşte totuşi despre existența anumitor ceruri lichide şi cu greu îți vine să crezi că s-ar putea da alt înțeles cuvintelor sale decît cel literal. Abia cu Pascal întîlnim unul dintre cele dintîi cugete care să aibă simțămîntul nostru modern al infinității. O perspectivă nouă e proiectată asupra cerului, perspectivă pe care niciodată n-ar fi putut-o închipui omul de sub clopot al Antichității îndepărtate sau cel îmbrăcat în bolțile lumii lui Pitagora.
E un progres, care nu e totuşi depăşirea cea mare a naturalismului antic. Spațiul s-a adîncit, a devenit infinit, insondabil; dar nu s-a dizolvat încă, nu s-a desființat. Într-un anumit sens, omul a rămas încă în sînul naturii, deşi e departe de a mai fi în centrul ei. A rămas el însuşi natură. Iar cu cît spațiul a crescut, cu atît el s-a micşorat, cu atît s-a subțiat ca o trestie. Tocmai aceasta e dovada că mentalitatea omului de sub clopot n-a fost întru totul depăşită:

omul cel nou s-a micşorat. Aceasta înseamnă că a păstrat raporturi de comparaţie cu universul înconjurător şi că există o unitate de măsură între cel din urmă şi el. A descrescut pînă la spaimă, pînă la conştiinţa propriei sale neînsemnătăţi. O, dacă Pascal n-ar fi fost creştin! Nu faptul că omul e fiinţă cugetătoare, trestie cugetătoare, nu acest orgoliu filozofic trebuie să fi păstrat sănătatea minţii lui Pascal, cît creştinătatea din el. Căci pe drept cuvînt s-a spus despre creştinism cum că e o doctrină în primul rînd antropologică, în primul rînd atentă la ceea ce este şi poate individul omenesc. Naturalismul antic, supravieţuind chiar pînă în infinitul Renaşterii şi al lui Pascal, se împotrivea pe nesimţite antropologismului creştin, valorificator şi iubitor aproape exclusiv al omului. Fără creştinism, groaza lui Pascal nu s-ar fi dezlipit de el.

Dar nici creştinismul nu e cel care învinge, pînă la urmă, naturalismul Antichităţii, naturalismul acela de tip aristotelic pe care, în parte, pînă astăzi chiar îl va profesa doctrina catolică1. E interesant de subliniat potrivirea dintre orientarea fundamentală a creştinismului şi cea a omului de ştiinţă contemporan; dar nu creştinul, ci omul de ştiinţă (filozoful contemporan, după cum s-a spus uneori, e încă mult în urmă, ca mentalitate, faţă de omul de ştiinţă) va fi cel care va pune capăt concepţiei unui univers bine ierarhizat, cu cîteva straturi de substanţe deasupra şi dedesubtul omului, cu o boltă cerească şi un azur peste creştetul său.

Istoricul cerului ar avea aci un capitol frumos de scris, ultimul al tratatului său. Accentuînd nu pe ceea ce îndruma către concepţia ştiinţei de azi, cum se face de obicei, ci pe ceea ce se integra deplin în concepţia ştiinţei de altădată, istoricul va fi ajuns, din treaptă în treaptă, la veacul său, al cărui spirit ar ieşi cu atît mai limpede la iveală cu cît ar fi mai puţin prevăzut şi aşteptat. Cum s-ar fi aşteptat omul să înceteze vreodată — în orice înţeles ar fi fost această încetare — de a face parte din natură? E adevărat că aproape tot ce i se păruse pînă acum a fi „natură“ se dizolvase încetul cu încetul. Bolţile cerului — şi pînă la urmă chiar bolta încetase a fi materială. Se adîncise, crescuse şi dispăruse. Dar iluzia optică era pricinuită de ceva, nu-i aşa? Exista, trebuia să existe ceva, tocmai ca să dea iluzia — îşi spunea mintea. Iar acel ceva care dă azurul e, de pildă, măcar aerul. Nu există cer, cu atît mai puţin ceruri, spune omul de ştiinţă al veacului nouăsprezece. Dar există ceva care îi ţine locul şi îi face posibilă iluzia.

Şi atunci vine omul de ştiinţă al veacului douăzeci1, care spune: nu există nici măcar atît. Azurul, culoarea albastră a cerului, nu se explică prin vreo materie oarecare, ci prin fenomene de radiaţie. „În zadar s-ar obiecta, urmează contemporanul nostru, că proprietatea atribuită radiaţiei e gîndită aşa cum era gîndită calitatea atribuită materiei atunci cînd se spunea, în veacul trecut, că aerul, luat sub o grosime ceva mai mare, este albastru. Fiecare îşi dă bine seama că înlănţuirile substantivale au fost slăbite şi că doar legăturile limbii ne mai înlănţuiesc acum de realismul imediat… Imensa boltă a cerului ni se înfăţişează azurată; dar întreg acest azur nu mai este pentru noi o adevărată proprietate substanţială… Azurul cerului n-are defel mai multă existenţă (sublinierea autorului) decît bolta cerului.“

Nu s-a întîmplat, în istoria cerului, ceva cu desăvîrşire nou? De astă dată da. Toate substanţele ce erau sau păreau mai adevărate în natură au încetat să existe; cel puţin au încetat să fie pentru gîndirea ştiinţifică. Natura s-a dez-substanţializat, s-ar putea zice. Şi-a păstrat proporţiile, constituenţii fizico-matematici, relaţiile lucrurilor între ele, dar nu mai este altceva, sau şi altceva, în afară de acestea. Albastrul cerului capătă o interpretare matematică — spune ceva mai jos acelaşi autor — şi el nu e nimic în afară de interpretarea aceasta matematică.

Dar aci istoricul s-ar opri de-a binelea. Ce înseamnă, într-adevăr, faptul că cerul nu „este“ nimic, cu desăvîrşire nimic? Înseamnă că intelectul nu şi-a ales obiectul potrivit de cunoaştere. Dacă realităţile de tipul cerului nu sînt nimic şi cunoaşterea noastră trebuie totuşi să fie ceva, ea e silită să se îndrepte spre alte regiuni, către altă lume de fapte. Dar unde?

Iar istoricul ştiinţelor s-ar opri aci uşor nemulţumit, căci lui nu-i place prea mult filozofia.

CUNOAŞTEREA SPORNICĂ

Ce înseamnă aşadar „fapt“ în materie de gîndire?
De cînd am început să fim pozitivişti cu toţii, prin urmare cu mult înainte de veacul al nouăsprezecelea, primul lucru pe care-l cerem unei gîndiri e să se acorde cu faptele. Dacă cineva teoretizează într-o materie anumită, lumea ascultă cîtăva vreme, apoi întreabă: foarte bine, dar teoriile acestea dau socoteală de fapte? Raportarea la lucruri, la exemple, la fapt e supremul criteriu. Poţi să rosteşti gînduri oricît de adînci şi oricît de încheiate; poţi să construieşti sisteme care să se ţină oricît de bine; dacă nu explici „faptele“, gîndurile înfăţişate nu vor avea nici o temeinicie.
Dar ce sînt aceste fapte? Şi în ce măsură raportarea la ele validează principiile?
Iată ceva, de pildă, care după toate aparenţele reprezintă un fapt: incongruenţa mîinilor; faptul, adică, al deosebirii, cunoscută de oricine, dintre mîna dreaptă şi cea stîngă (spaţiul uneia nu e al celeilalte, mănuşa uneia nu e a celeilalte), în ciuda perfectei lor asemănări şi simetrii. Ei bine, faptul banal al incongruenţei mîinilor, deşi acelaşi, a servit unui gînditor, anume lui Kant, spre a ilustra succesiv trei teorii deosebite. Incongruenţa este comentată şi „explicată“ de Kant în 1768, în 1770 şi în 1783. La prima dată amintită filozoful arată, într-o lucrare de cîteva pagini doar, că obiectele incongruente dar perfect asemănătoare, de soiul cărora sînt mîna dreaptă şi cea stîngă, nu se pot explica decît admiţînd că, în afară de spaţiul alcătuit de lucruri şi ca un temei al acestuia, există cu adevărat un spaţiu absolut; căci mîna dreaptă este, în toate privinţele, întocmai celei stîngi, afară doar că marginile uneia nu sînt şi marginile celeilalte, adică spaţiul uneia nu e şi spaţiul celeilalte; deci trebuie să existe — raţiunea ne-o spune — un spaţiu absolut, care să facă posibile spaţiile deosebite şi relative ale mîinilor, iar acest obiect al gîndirii noastre trebuie să fie real, căci şi deosebirea dintre mîini e reală. — Puţin mai tîrziu, în 1770, pe cînd filozoful îşi redacta celebra sa Disertaţie, faptul incongruenţei mîinilor continuă să fie o problemă, dar nu se soluţionează prin ipoteza unui spaţiu absolut care, deşi ceva cu desăvîrşire real, era totuşi un obiect de gîndire, ci printr-un nou soi de spaţiu, care de astă dată este o intuiţie; căci deosebirea

dintre lucrurile incongruente nu poate fi descrisă prin nici un fel de caractere raționale, tot ce atribui mîinii drepte revenind şi celei stîngi, aşa încît ea nu rămîne decît să fie făcută în cadrul unei intuiții, anume cea a spațiului. — În sfîrşit, în Prolegomenele scrise în 1783, soluția aceluiaşi fapt este în prelungirea soluției de la 1770, dar accentul de astă dată nu mai pare a cădea pe intuitivitatea spațiului, ci pe idealitatea lui. Spațiul, spune Kant aci, nu este un obiect real, nici măcar o proprietate reală, inerentă lucrurilor în sine, ci ceva ideal, o condiție a sensibilității omeneşti. Pentru cine se îndoieşte de aceasta, filozoful dă tocmai exemplul incongruenței mîinilor şi i se pare limpede ca lumina zilei că fiecare om cu mintea sănătoasă trebuie să accepte idealitatea spațiului, dacă vrea să dea socoteală de existența, în sînul acestui spațiu, a unor obiecte întinse, care nu diferă prin nimic şi par totuşi a diferi prin ceva.

Iată prin urmare trei teorii ce izbutesc, cel puțin în aparență, să explice un acelaşi fapt. Dar care teorie îl explică mai bine? Şi cînd este faptul doveditor? În 1768, cînd duce la concepția spațiului ca obiect de gîndire, sau în 1770, cînd duce la concepția spațiului ca intuiție? În 1768, cînd face pe filozof să afirme că spațiul e ceva real, sau în 1783, cînd, datorită tot lui, spațiul e declarat ideal?

Dacă trei teorii, deosebite între ele, pot explica unul şi acelaşi fapt, înseamnă în realitate că ele nu-l explică defel. Iar, la rîndul lui, dacă unul şi acelaşi fapt validează trei teorii deosebite între ele, înseamnă în realitate că el nu le validează cîtuşi de puțin. Cine e de vină?

Întîmplarea lui Kant nu e unică. Ea a avut loc şi la alți gînditori — în legătură cu alte fapte, negreşit, decît cel al incongruenței mîinilor. Nu mai vorbim de posibilitatea ca mai mulți gînditori, nu unul singur, să explice diferit unul şi acelaşi lucru, posibilitate ce s-a înfăptuit atît de des în istoria gîndirii, încît pare a fi devenit caracteristica filozofiei: căci fiecare filozof explică în felul său aceleaşi lucruri, pare-se. Şi nu e una şi aceeaşi lume obiectul atîtor felurite Weltanschauungen?

Că filozofii se deosebesc între ei cu privire la explicațiile pe care le dau asupra lucrurilor încă n-ar fi cine ştie ce pagubă. Lumea s-a deprins cu asemenea dezbinări, ba începe chiar să creadă că destinul filozofului e de a spune întotdeauna altceva decît s-a spus pînă la el. Dar că lucrul se poate întîmpla chiar în cazul explicației ştiințifice, iată ceva de natură să îngrijoreze de-a binelea. Fiecare e în drept să-şi spună, în acest caz, că

trebuie să fie pe undeva vreo eroare, deoarece nu este îngăduit unei ştiinţe să explice în mai multe chipuri un acelaşi fapt, decît, poate, renunţînd la veleităţile ei de „pozitivitate“. Iar filozoful care şi-a luat ca sarcină în primul rînd de a lămuri şi justifica pretenţiile de certitudine ale acelei activităţi a spiritului omenesc ce se constituie în ştiinţe nu poate să nu fie tulburat de constatarea că însăşi certitudinea pe care se trudea s-o justifice încetează de a fi certitudine adevărată. Cine e deci de vină?

Toată lumea se potriveşte în a crede — constată filozoful şi chiar el crede la fel cu toţi, de astă dată — că teoriile trebuie să dea socoteală de fapte. Cum altfel s-ar putea naşte o teorie, dacă nu prin nevoia de a explica o serie de fenomene sau măcar un fenomen din lumea lucrurilor? Prin urmare, în sensul acesta sîntem cu toţii pozitivişti: orice teorie este o explicaţie, iar orice explicaţie e explicaţie a ceva, ceva anterior teoriei de vreme ce o prilejuieşte. Unde însă încetăm de a ne mai potrivi cu toţii este atunci cînd începem să vedem ce este acel ceva. Răspunsul la o astfel de întrebare nu poate fi decît îndoit: acel ceva e, cu un termen generic, lumea aşa cum este, prin urmare aşa cum o găseşte spiritul; sau acel ceva e lumea aşa cum o facem noi să fie, prin urmare aşa cum o pregăteşte, conştient sau inconştient, spiritul.

Obişnuit, gîndirea se hotărăşte pentru primul fel de a privi lucrurile. Într-adevăr, pentru ea, calitatea de a fi fapt — fapt susceptibil de încadrare într-o explicaţie generală — nu o capătă, ci o au dintru început lucrurile. Ele ni se înfăţişează de la sine şi gata făcute. Spiritul nostru se iveşte în mijlocul lor, le constată prezenţa şi încearcă să „ia cunoştinţă“ de ele. Cunoştinţa se ia deci, nu se face. Cum se explică atunci împrejurarea că spiritul poate lua mai multe cunoştinţe despre unul şi acelaşi lucru? Foarte simplu: prin aceea că n-a luat cunoştinţa adevărată. Dacă spiritul contemplă lucrul în felul lui de a fi, aşa cum este, în ceea ce s-ar putea numi estimea1 lui, atunci nici vorbă că ia cunoştinţa cea adevărată, care e una. De ce prin urmare nu se înţeleg filozofii? Fiindcă n-au atins încă estimea adevărată a lucrurilor. De ce dau deseori chiar oamenii de ştiinţă explicaţii deosebite? Din aceeaşi pricină, că au de-a face cu păreri, iar nu cu estimi. Lumea este aşa cum este dinainte de a veni spiritul s-o măsoare, s-o cîntărească şi s-o explice. Dacă ţii seamă de lucruri aşa cum sînt şi cîte sînt, atunci ai sorţi să afli ceva. Dacă nu, ai să aproximezi adevărul, aşa cum au făcut-o atîţia gînditori în istorie, dar n-ai să-l atingi niciodată.

Cea de a doua ipoteză — cum că lucrurile de cunoscut sînt aşa cum le facem noi să fie — începe prin critica tezei precedente. Într-adevăr, prima e cea firească, e cea a naturalismului cunoaşterii. Nimic mai limpede decît că lucrurile există şi tu vii şi iei cunoştinţă de ele. Numai că această limpezime a propoziţiei se lasă însoţită de un şir de greutăţi anevoie de înlăturat. Trecînd cu vederea peste obiecţiile metafizice la care se expun susţinătorii tezei precedente (întîi de toate faptul, chiar, că fac presupoziţii metafizice, adică admit o existenţă în afară şi înainte de spirit; în al doilea rînd — ceea ce e mai grav — faptul că admit nu numai lucrurile drept existînd înaintea spiritului, ci şi cunoştinţele, pe care spiritul le află, le „ia“ din lucruri, gata făcute sau aproape), trebuie pusă în lumină împrejurarea că răspunsul pe care l-am căpătat la întrebarea noastră: cum e cu putinţă ca un singur fapt să fie explicat de mai multe teorii? nu poate fi socotit mulţumitor. Căci ni s-a spus: dacă spiritul ia cunoştinţă de felul de a fi cu adevărat, de ceea ce este, de estimea lucrului, atunci cunoştinţa căpătată nu numai că e cea dreaptă, dar e unica. Însă care e criteriul ce ne ajută să deosebim între o cunoştinţă ce şi-a atins estimea şi alta ce n-a atins-o încă? Cum să alegem între trei teorii care explică la fel de bine unul şi acelaşi lucru? Şi să presupunem că am găsi, pînă la urmă, că una dintre aceste trei teorii e mai bună: dar de unde ştim că e şi cea adevărată? De unde ştim că nu vom afla într-o zi alta, care să explice mai bine încă faptul? Şi de unde ideea că ştiinţele de azi, adică sistemele de explicaţie de astăzi, sînt şi ştiinţele de mîine, cînd acestea pot fi cu totul altceva, sisteme de explicaţie cu mult mai apropiate decît cele actuale de adevărata fire a lucrurilor? Din două una: sau ştim ceva dinainte cu privire la estimi; sau atunci nu ne vom opri niciodată în progresul nostru către ele.

Pentru a ocoli un asemenea progres orb, un progres ce reprezintă o înaintare, dar nu reprezintă totdeodată şi o apropiere de ţintă, cîţiva gînditori şi-au propus să revizuiască noţiunile de bază şi să se întrebe astfel dacă lucrurile de cunoscut fac într-adevăr parte dintr-o lume aşa cum este (şi după a cărei estime, prin urmare, am văzut că alergăm la nesfîrşit) sau dacă nu cumva ele fac parte dintr-o lume aşa cum o facem noi să fie — nu oricum, fără îndoială, nici vroit, ci potrivit cu anumite îndemnuri ale minţii noastre. Într-o astfel de lume, spiritul nu cunoaşte la întîmplare şi nici ceea ce i se oferă, ci face o alegere în materialul brut al cunoaşterii. Iar dacă ar face numai atît, încă activitatea lui n-ar fi aşa de hotărîtoare. Dar face ceva

mai mult: pregăteşte materialul cunoaşterii, îl măsoară, îl compară, îl rotunjeşte şi doar după aceea îl lasă liber să se formuleze ca problemă. Abia acum apare „faptul“ de care trebuie să țină seamă cunoaşterea; doar pe acest produs al său va trebui spiritul să-l explice, necum tot ce întîlneşte şi aşa cum i se pare că întîlneşte. Nu i-ar reveni atunci şi explicația cerului, cu albastrul şi boltirea lui? Însă calitatea de fapt nu o are tot ce se iveşte în zarea cunoaşterii; calitatea de fapt o capătă lucrurile, şi o capătă anume prin spirit, de vreme ce vor să fie fapte pentru spirit. Pînă la întîlnirea cu spiritul, faptul nu era nimic pentru cunoaştere; era — spun gînditorii a căror părere o înfățişăm — un zero; de aci încolo, în schimb, el este material adevărat de cunoaştere: e problemă. Lucrurile trebuie desființate, într-un anumit sens, şi ridicate la rangul de problemă. Tot pozitivişti rămînem făcînd astfel, adică tot potrivirea teoriilor noastre cu faptele căutăm; dar nu mai e vorba despre faptele lumii singure, ci despre cele născute din întîlnirea lumii cu spiritul. Iar aşa transfigurate, lucrurile nu mai alcătuiesc o lume-nălucă, o lume în dosul căreia să fie alta, a cărei estime să se afle de asemenea mai departe şi niciodată în cîmpul cunoaşterii, ci una în care faptele să aibă un singur înțeles, acela ce răspunde problemei pe care, după firea sa, a ştiut să şi-o pună spiritul atunci cînd s-a trezit în mijlocul lucrurilor, trezindu-le şi pe acestea la adevărata lor viață, cea în slujba cunoaşterii.

Ar urma, ca atare, să arătăm — de vreme ce lumea cunoaşterii nu e lumea aşa cum este, ci aşa cum o facem noi să fie — chipul în care spiritul pregăteşte materialul cunoaşterii, astfel încît să-l ridice la rangul de fapt discutabil, clasabil şi explicabil în cadrul unei teorii. Înainte de a întreprinde însă aceasta, teza înfățişată are de înfruntat o îndoială peste care nu poate trece dacă vrea ca principiul ei să nu fie ştirbit în esența lui1. Într-adevăr, ceea ce ni se cere să admitem prin teza aceasta este că spiritul intervine în lumea lucrurilor atunci cînd vrea să le cunoască. Sîntem în drept să ne punem, înainte de a discuta în ce anume constă acest amestec, întrebarea de principiu: cum e cu putință aşa ceva? Dacă spiritul intervine în lucruri, înseamnă că vrea să le schimbe, să facă din ele altceva, să le alter-eze. Cum e cu putință în general ca un subiect oarecare, vroind să-şi cunoască obiectul, să-l altereze? Atunci ce mai cunoaşte din obiect? Dacă lucrurile nu mai sînt aşa cum sînt, ci aşa cum le facem noi să fie, se mai poate oare spune despre cunoaşterea lor că este o cunoaştere adevărată? Şi ce mai e adevărul? Toată lumea defineşte adevărul drept potrivirea dintre

cunoştinţele noastre şi lucruri. Dar de vreme ce lucrurile nu mai sînt acum ele însele, ci nişte probleme anumite ale minţii, ce mai reprezintă adevărul? În căutarea adevărului, norma o dădea obiectul, criteriul era raportarea la obiect. Acum termenul acesta, obiectul, cade sau, în cel mai bun caz, se „alterează“. Ce rămîne din celălalt termen? Dar din acordul lor, care tocmai trebuia să fie adevărul?

Toate aceste întrebări trebuie să fi îndepărtat multe conştiinţe de la acceptarea tezei că lucrurile din lumea cunoaşterii sînt aşa cum le-a făcut spiritul să fie. Ideea de adevăr a constituit întotdeauna un ideal omenesc care, chiar atunci cînd nu era urmărit, era respectat. A întuneca oricît de puţin această idee, a face ca adevărul să se clatine doar, necum să fie desfiinţat, însemna şi înseamnă încă, într-o mare măsură, a ridica împotrivirea obştească.

Pe drept cuvînt? Iată ceea ce nu s-ar putea spune. Preocuparea de adevăr este, negreşit, una dintre cele care au onorat pe oameni; dar nu este totdeodată dintre cele care să-i fi luminat deosebit de mult. E ceva tulbure în ideea care ne-o facem despre adevăr, ceva nelegitim ce se strecoară pînă şi în definiţia atît de celebră şi universal acceptată a ideii acesteia. Nu sînt mulţi gînditori care să fi observat lucrul, dar este unul, mai ales, care l-a pus într-o lumină cît se poate de vie. Fie-ne îngăduit să-i citǎm în întregime judecata. Ea sună:

„Dacă adevărul constă în potrivirea unei cunoştinţe cu obiectul ei, obiectul numit trebuie să fie, prin aceasta chiar, deosebit de oricare altul; căci o cunoştinţă e greşită dacă nu se potriveşte cu obiectul la care se raportează ea, chiar dacă, altminteri, ar închide în ea idei ce s-ar potrivi altor obiecte. Pe de altă parte, un criteriu universal al adevărului ar fi acela care s-ar putea aplica la toate cunoştinţele, fără deosebirea obiectelor lor. Dar, de vreme ce într-un astfel de criteriu s-ar face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei (de raportul la obiectul ei) şi deoarece adevărul priveşte tocmai acest conţinut, e limpede că înseamnă ceva întru totul cu neputinţă şi absurd să se ceară un caracter deosebitor al adevărului acestui conţinut prezent în cunoştinţă şi că nu se poate găsi un semn, totdeodată îndestulător şi universal, al adevărului. Iar, întrucît conţinutul unei cunoştinţe a fost numit mai sus materie, se cuvine să spunem că nu e de căutat un criteriu universal pentru adevărul cunoştinţei în ce priveşte materia, deoarece aşa ceva e contradictoriu în sine.“

Cîți îşi amintesc că pasajul acesta este din Kant, ba încă din Critica raţiunii pure1? E atîta bun-simţ aci cum nu e în tot restul operei filozofului. Fireşte, nu bunul-simţ decide în materie de filozofie; dar cînd o propoziţiune exactă reuşeşte să îmbrace haina bunului-simţ, exactitatea ei devine încă mai sugestivă. Nu se putea vădi mai bine, în cazul de faţă, chipul cum prejudecă mintea noastră, chiar atunci cînd are pretenţia că analizează şi defineşte. Dacă adevărul este un raport, aşa cum spunea ea, atunci ar fi necesar ca raportul să fie acelaşi, oriunde l-am întîlni. Şi într-adevăr, raportul pare a fi peste tot acelaşi: e raportul de acoperire între cunoştinţă şi fapt. Oriunde am aşa ceva, deţin, în baza celor de mai sus, adevărul. Dar de unde ştiu cînd am aşa ceva? se întreabă pe drept cuvînt filozoful citat. Sau — după cum am mai arătat — ştiu ceva dinainte cu privire la fiinţa intimă a lucrului luat în consideraţie; sau, dacă nu ştiu nimic, atunci nu pot determina nici clipa cînd acoperirea e desăvîrşită.

Adevărul pare a fi deci — lucrul s-a mai spus, dar cîte n-ar trebui spuse din nou? — o problemă prost pusă. Bineînţeles, urmărirea lui continuă să fie folositoare, chiar dacă în el însuşi s-a dovedit a fi lipsit de sens, şi nimeni nu s-ar gîndi să interzică omului de ştiinţă cercetarea realităţii în convingerea, ce însoţeşte la el o astfel de cercetare, că o descifrează în rosturile ei ascunse, în aceea ce am numit estimea ei. Ba imaginea adevărului este chiar de folos, prin aceea că cheamă pe cercetător întruna mai departe, silindu-l să-şi întindă raza sa de activitate, să-şi sporească numărul instrumentelor de lucru, să îşi revizuiască şi să-şi adîncească metodele sale de a descoperi şi dovedi. Dar dacă cercetătorul nu e dator să-şi dea seama pînă la capăt despre înţelesurile şi roadele muncii sale, filozoful — care alt rost nu are, la urma urmei, decît să se lămurească pe sine şi pe oameni, întocmai ca Socrate pe concetăţenii săi, asupra a ceea ce fac şi gîndesc ei, să le scoată, cu alte cuvinte, din propriul lor cuget înţelesul cel drept — este în schimb dator să vadă că scopurile urmărite de cercetătorul ştiinţific nu sînt întotdeauna pe măsura rezultatelor la care el ajunge şi că acestea trebuie interpretate în propria lor lumină, iar nu în cea a intereselor care le-au prilejuit.

Silinţa după adevăr a fost rodnică, aşadar, însă nu planul adevărului este cel care legitimează, pînă la urmă, cunoştinţele ce căpătăm. Iar dacă nu s-a pierdut timp cu urmărirea adevărului, s-a pierdut timp cu credinţa în adevăr. O astfel de credinţă trebuie corectată, dacă vroim să nu ne facem idoli

strîmbi, dacă vroim să înţelegem actul cunoaşterii în aceea ce poate da el, iar nu în ce ne închipuim noi că obţinem prin mijlocirea lui.
Există, trebuie să existe un plan mai adînc decît cel al adevărului, un plan care să dea îndreptățire cunoştinţelor noastre. Gînditorii ale căror păreri le prelungim, dacă nu chiar le reluăm, numesc acesta planul obiectivității. Nu interesează dacă o cunoştinţă e sau nu adevărată; ce sens poate avea, după cele ce am văzut mai sus, aşa ceva? Ci interesează dacă ea este sau nu obiectivă, dacă, prin urmare, îndeplineşte acele condiții care o fac să se impună orişicînd orişicărei conştiințe omeneşti. Nu interesează deci care poate fi estimea lucrurilor, căci aceasta e o presupunere cu desăvîrşire gratuită a minții noastre; ci interesează dacă putem rosti, cu privire la ele, propoziţiuni care să dea socoteală în chip închegat de înfăţişarea sub care se ivesc ele în cîmpul oricăreia dintre conştiinţele cunoscătoare.
Gînditorii care cred în adevăr şi în posibilitatea de a-l atinge — să ne fie îngăduit a-i numi realişti, iar pe cei de-ai doilea idealişti1 — se vor grăbi să arate că obiectivitatea e şi de partea lor, sau mai ales de partea lor, ea nefiind decît unul din caracterele adevărului. Căci o cunoştinţă adevărată, spun ei, este, prin aceasta chiar, obiectivă, adică respectă toate condiţiile care o fac să se impună orişicînd orişicărei conştiințe omeneşti. Atunci de ce nevoia de a opune adevărului obiectivitatea?
Dacă adevărul s-ar trudi să caute obiectivitatea, atunci negreşit că nu ar mai fi nici o nevoie să se pună faţă în faţă termenii aceştia, iar simplul fapt că eşti căutător de adevăruri ar dovedi că eşti totdeodată doritor de obiectivitate. Numai că el nu caută obiectivitatea, ci o presupune, cum presupune atîtea altele. Obiectivitatea constă, în cazul adevărului, în raportarea la obiect. Ea nu constituie o problemă, nu are nevoie de criterii şi de verificări. E simplu: am obiectul, am şi obiectivitatea. O afirmaţie cu privire la obiect, spun filozofii din categoria realiştilor, este primită de toată lumea tocmai pentru că el există. Dar de unde ştim că el există? Fiindcă toată lumea primeşte această afirmaţie — ar rămîne să răspundă realistul, ca tocmai bine să cadă în cel mai desăvîrşit dintre cercurile cu putinţă.
Se spune de obicei că idealismul e filozofia leneşilor, întrucît nu se trudeşte să caute ce sînt lucrurile „din afara“ conştiinţei, ci şi le plăsmuieşte singur, după legile acesteia. Dar, în urma celor arătate, realismul e cel care dă dovadă de lenevie, deoarece, de îndată ce-şi închipuie că deţine o cunoştinţă adevărată, adecvată, o consideră şi obiectivă, fără a se trudi, prin urmare, s-

o legitimeze pe deplin. Pentru realism, obiectivitatea se capătă prin simplă raportare la obiect, pe cînd idealismul abia de aci începe, de la îndatorirea pe care o resimte de a lămuri chipul în care devine cu putință ca aceea ce s-a impus drept certitudine unei conştiințe să poată fi împărtăşit ca atare orişicărei alteia. În a căuta condițiile de apariție şi transmitere a certitudinii căpătate, în a arăta cum e posibilă cunoştința sigură, cea ştiințifică deci, în a constitui sistemul unor astfel de cunoştințe sigure — iată în ce constă demnitatea idealismului. El desființează, e drept, ideea de adevăr, spre indignarea luptătorilor mari şi mici ai bunului-simț; suprimă o întreagă mitologie a naturalismului cunoaşterii, pentru a pune în loc ideea, mai puțin cuceritoare dar de cîte ori mai îndreptățită, a obiectivității cunoaşterii, a temeiniciei cunoştințelor.

Dacă însă adevărul cedează obiectivității pasul, pe măsură ce analiza cunoaşterii se precizează, teza care afirma că lumea cunoştințelor e cea în care lucrurile sînt aşa cum le facem noi să fie se dovedeşte admisibilă în principiu. Cercetarea noastră pornise tocmai de la nevoia de a ridica îndoiala ce stătea în calea unei astfel de teze, îndoiala cum că lucrurile cunoscute vor mai prezenta vreun interes pentru conştiința noastră, de vreme ce ele nu sînt şi cele adevărate. Dar acum teza nu ne apare doar admisibilă în principiu, ci şi necesară, căci e singura care-şi pune problema adevărată a cunoaşterii, anume problema obiectivității ei. O astfel de chestiune nu exista în cadrul lumii unde lucrurile rămîneau precum sînt. În acea lume, spiritul căuta aşa-numitele estimi; dacă le găsea, restul, adică obiectivitatea, ar fi venit de la sine. Dar nu le găsea. Atingea doar stadii premergătoare în calea sa către adevăr: cunoştințele pe care le căpăta erau provizorii, iar ştiințele ce se închegau din ele nu cu desăvîrşire certe, ci tînjind după o exactitate pe care nu ştiau cum s-o descopere încă şi nu puteau decît s-o proiecteze în viitor. De unde atunci certitudinea?

Dacă există adevăr şi posibilitatea de a-l atinge cîndva, orice siguranță actuală a cunoştințelor se risipeşte. Din fericire, lumea ne oferă mai multe prilejuri de certitudine şi nici un adevăr; căci ea nu e decît lumea aşa cum am făcut-o noi să fie, în interesul, tocmai, al cunoaşterii noastre sigure. Căutătorii de adevăruri n-au decît să le caute mai departe; ei nu sînt însă şi aflători de adevăruri; ci, în calea lor către ele, trudindu-se să le găsească, luptîndu-se cu lucrurile de cunoscut, le-au schimbat pe acestea la față, le-au îmbibat cu înțelesuri noi, care nu mai sînt ale lor dar ale spiritului şi nu mai

dau socoteală despre adevărurile lor, ci despre certitudinile spiritului. Căutătorii de adevăruri sînt aflători de certitudini — iată călătoria pe care o face orişicare conştiinţă cunoscătoare. Porneşte să dezvăluie tainele firii şi sfîrşeşte prin a face — s-a mai spus aceasta — probleme de geometrie.

Dar lucrurile există totuşi, va stărui realistul. Chiar dacă lumea cunoaşterii e aşa cum o facem noi să fie şi chiar dacă în sînul ei se capătă judecăţi obiective, iar nu judecăţi adevărate, nu se poate ascunde totuşi că substratul lucrurilor e o existenţă, o realitate, şi deci oricine e dator să primească afirmaţia că lucrurile există, indiferent dacă nu va afla niciodată mai mult decît atît cu privire la existenţa lor. — La care se poate răspunde: În propoziţia „lucrurile există“, ceea ce există nu sînt atît lucrurile cît afirmaţia însăşi. Aceasta interesează şi ea e de cercetat, iar condiţiile pentru care o afirmaţie ca aceea de mai sus poate fi acceptată de orice conştiinţă cunoscătoare, ele constituie adevărata problemă a cunoaşterii. Că lucrurile totuşi există, cu alte cuvinte că şi conţinutul afirmaţiei realiste e adevărat? E probabil, dacă nu chiar sigur. Dar existenţa lor nu are prea mult sens în afară de ceea ce ştiu eu despre ele şi nu pot şti mai mult despre ele decît vrea mintea, cu legile şi rînduielile ei, să mă înveţe.

Înstelarea nopţii există? În afară de ceea ce pune spiritul acolo — raporturi, adîncime, adică spaţiu, astrofizicitate —, e o întrebare ce anume ar putea fi existenţa în chestiune. Nu este de prisos, poate, să ne gîndim o clipă ce ar însemna noaptea înstelată pentru orice altă vietate în afară de om. Iar răspunsul este: probabil conştiinţa confuză a unei prezenţe luminoase, impalpabile. Dar asta e „realitate“? Şi a admite aşa ceva înseamnă realism? Atunci şi cîinele care latră la lună e realist, căci şi el admite o realitate exterioară!

Nu, pentru atîta lucru nu se construieşte o întreagă doctrină. Realismul vrea mai mult decît atît, iar în măsura în care vrea mai mult îşi ridică împotrivă-i idealismul. Vrea o lume gata dată, o lume străină de la început pînă la sfîrşit conştiinţei, pe care aceasta să vină s-o înregistreze aşa cum este. Iar idealismul — sau ceea ce se poate numi aşa prin simplă opoziţie cu teza realistă — răspunde: Ce înseamnă lume? Ceea ce guvernează lumea sînt legile; ceea ce guvernează legile e mintea; ce altceva e lumea decît mintea în propriul ei exerciţiu?

Negreşit, nu e vorba aci decît de lumea cunoaşterii. Subiectul trebuie să fie activ la alcătuirea unei astfel de lumi, tocmai pentru a o face mai obiectivă.

Căci obiectivitatea cunoaşterii este o temă, e idealul activităţii intelectuale a spiritului, şi acesta nu poate nădăjdui să capete cunoştinţe desăvîrşit obiective dacă nu se va sili să le organizeze după norme care să decurgă din principii statornice la toate spiritele cunoscătoare. Pusă în faţa problemei, incontestabil cea mai grea ce poate fi dată unei conştiinţe subiective, problema de a se depăşi pe sine prin acte de cunoaştere care să fie valabile pentru oricare alta, conştiinţa nu va şovăi să facă din universul lucrurilor aceea ce îi trebuie, pentru ca propoziţiunile ei cu privire la acest univers să fie propoziţiunile tuturor cu privire la acelaşi univers.
În definitiv, explicaţiile noastre sînt aceleaşi — adică sfîrşesc prin a fi aceleaşi —, fie că le facem cu gîndul de a descoperi adevăruri, fie că ştim dinainte, cu privire la ele, că nu ne vor da decît certitudini. Cearta dintre realişti şi aşa-numiţii idealişti nu priveşte deci metodele pe care trebuie să le folosească cercetătorul pentru întemeierea disciplinelor particulare în cadrul cărora lucrează, iar filozofia nu vrea să dea acestuia lecţii. Dar nici nu vrea să capete de la acesta. Ea vrea să se lămurească asupra activităţii spiritului, în orice plan s-ar manifesta acesta şi cu orice metodă ar crede el de cuviinţă să-şi atingă obiectivele. De la omul de ştiinţă, adică de la cel în care spiritul e activ, filozofia ia mărturii, nu lecţii; iar în schimb ea încearcă să-i dea îndreptăţiri (de care el poate să nici nu aibă nevoie), iarăşi nu lecţii. Fiecare învaţă ce are de învăţat din propriul său meşteşug, iar dacă meşteşugul unuia e de a gîndi asupra meşteşugurilor celorlalţi nu înseamnă că primul ins, filozoful, e de prisos sau că ceilalţi, oamenii de ştiinţă, sînt netrebnici.
Că lumea cunoaşterii e aşa cum o face spiritul să fie şi că în cadrul acestei lumi faptele dau mărturie mai degrabă de puterile şi măsura spiritului decît de virtuţile tainice ale lumii exterioare, iată deci ceva care nu priveşte decît pe filozof. Cercetătorul ştiinţific e liber să creadă în faptul a cărui explicaţie o caută; e liber să facă din el un idol, după cum e liber să divinizeze legea care-i dă socoteală de un fapt sau de un întreg şir de fapte. Filozoful, în schimb, va şti că nu e vorba aci decît de o greşeală — fără consecinţe, din fericire — de perspectivă. În materie de cunoaştere, prin idolatria de care dăm dovadă reînnoim, poate, stările primitive ale omenirii — şi filozoful nu va întîrzia să observe aceasta. Sîntem încă, vorba pozitivismului, în faza teologică. Ba pozitivismul însuşi pare a fi, sub acest aspect, în faza teologică, fiindcă ipostaziază legile şi crede în realitatea lor absolută.

Dar filozofia trebuie să mai ştie ceva. Că în actul cunoaşterii nu se consumă numai procesul de a căpăta — vroit sau nevroit — certitudini; ci e în joc ceva mai mult decît atît: e poate un capitol din destinul de cunoaştere al omului; destin care nu e de a se ivi într-o lume gata făcută, pe care mintea lui s-o înregistreze, s-o admire şi s-o lase în urmă aşa cum a găsit-o; ci de a participa la facerea necontenită a lumii, de a o îmbogăți, dacă nu o poate face din nou, de a o altera, dacă nu o poate îmbogăți. Iar aci să ascultăm pe poet. Schiller scrie:

A repeți, ce-i drept, e-n stare intelectul, a repeți
aceea ce fusese mai-nainte,
Ceea ce a clădit natura clădeşte în urmă-i el.
Deasupra naturii clădeşte rațiunea, totuşi numai-n gol,
Doar tu, geniu, sporeşti natura în sînul naturii.

Să sporeşti natura în sînul naturii. Să sporeşti natura, nu numai s-o înregistrezi. Ce destin de cunoaştere mai frumos se putea prescrie omului?

INDIVID ŞI CUNOAŞTERE SPORNICĂ

Dacă, trecînd acum de la conştiința cunoscătoare la cea trăitoare, chibzuieşti ceva mai bine, te încredințezi că omul modern nu poate încerca altceva, față de ştiințele timpului său, decît un simțămînt de dușmănie. Atîtea ştiințe şi cunoştințe, îngrămădite unele peste altele. Cum să te mai descurci cu ele, cum să mai ajungi la capăt şi, mai ales, cum să vezi dincolo de ele? Întreabă pe un ins al zilelor noastre cam despre ce e vorba într-o ştiință oarecare, de pildă în fizică. El te va duce într-o bună bibliotecă de specialitate, îți va arăta un raft întreg de tratate şi-ți va răspunde: Fizica înseamnă toate aceste tratate amănunțite plus cele care nu s-au scris, privitoare la descoperiri care nu s-au făcut încă!

Răspunsul poate fi, de altfel, nițel schimbat; noi nu simțim mai puțin că, în fond, aşa stau lucrurile. Fizica, întocmai ca orice altă ştiință, apare omului modern drept o culegere de învățături dobîndite cu greu, unele sigure, altele mai degrabă aproximative, dar constituite pe cît se poate de trainic, clasate, rînduite şi consemnate în lucrări, pe care nu ai decît să le iei în cercetare spre a te lămuri ce e cu ştiința respectivă. Nu ai decît să le iei în cercetare — e însă un fel de a vorbi. Căci numărul tratatelor e mare, iar învățătura care e cuprinsă în ele ți-e străină, e în afară de spiritul tău, aşa cum e în afară de el tot ce se înfățişează gata făcut.

Omul modern simte în chip hotărît că adevărurile ştiinței îi preexistă. Ele se află înregistrate pe anumite tabele — fără să vrei te gîndeşti la tabelele înregistratoare ale empiriştilor —, unde fiecare adevăr stă cuminte la locul lui, precum cuvintele într-un dicționar, şi aşteaptă să fie găsit şi folosit de către cel care se întîmplă să aibă nevoie de el. Nu reprezintă ştiințele noastre, aşa cum le vedem de obicei, capitole dintr-un dicționar? Nu e idealul pozitivismului ştiințific alcătuirea unei enciclopedii de adevăruri?

Dacă adevărurile ar face omului modern impresia că îi preexistă numai în înțelesul că se află, dinainte de cercetarea sa, consemnate undeva în tratate, lucrul încă nu ar avea urmări prea însemnate. În fond, aceasta n-ar reprezenta decît o serioasă economie de timp, şi nimic nu ne încîntă mai mult decît o economisire de timp şi inteligență, însoțită de o sporire a puterii omului. Dar conştiinței moderne i se pare că adevărurile îi preexistă şi într-

un alt înțeles, mai grav: acela că s-ar afla înscrise în realitatea însăşi, ale cărei legi noi venim doar să le dezvăluim. Ştiințele ar fi deci în afară de om, de vreme ce adevărurile lor îi preexistă în sînul chiar al realității. Ştiințele — după convingerea aceasta amintită şi ceva mai sus — n-ar însemna nimic altceva decît dezvăluirea mecanismului firii înseşi, mecanism care nici vorbă că pare să preexiste minții cercetătorului, de vreme ce şi natura cercetată e presupusă de el ca preexistentă. Natura însăşi e un dicționar, pretinde omul de azi; dacă îi prinzi cheia, atunci poți să dezlegi tainele lumii, taine care nu sînt altceva decît rînduielile ei. Ştiind azi cîte ceva din aceste rînduieli, nu-ți închipui că le ştii pe toate. Morala omului de azi pare a fi: pune-te pe lucru, căci, în afară de ceea ce ai descoperit, sînt multe altele pe care nu le-ai descoperit încă. Adevărurile aşteaptă să fie scoase la lumină. Ele te aşteaptă, ascunzîndu-se cercetării tale uneori, ieşindu-ți în cale alteori, dar uimindu-te întotdeauna prin ceea ce au neaşteptat în ele.

Cum să nu duşmănească omul modern astfel de ştiințe? Adevărurile acestea care-i preexistă — atît în înțelesul că se găsesc, în parte, gata făcute în tratatele acelea impunătoare şi numeroase, cît şi în înțelesul că, în rest, se pot găsi în sînul naturii, al acelei naturi ce nu încetează niciodată să ne uimească — reprezintă o lume rece, o lume rigidă şi obiectivă. Totul e străin conştiinței, care, copleşită de atîta noutate, nu se mai regăseşte pe sine nicăieri. Umilit şi niciodată îndestulat, aşa este omul modern. Umilit, căci toată această ştiință, pe care el nu a iscat-o, ci doar a întîlnit-o, îl depăşeşte; neîndestulat căci, închipuindu-se ajuns la capătul ştiințelor constituite, el bănuieşte şi altceva dincolo de ele. Totul e făcut să-l intimideze; mai mult încă, să-l îngrijoreze. Căci nu s-ar putea să răsară dintr-o dată un adevăr adînc tulburător, neaşteptat de grav? De unde ştim noi că adevărurile pe care nu le-am dezvăluit încă sînt la fel de nevinovate precum cele pe care le-am dezvăluit? Cine ar putea spune ce ne aşteaptă, ce adevăr tragic, ce semnificație nouă care va arunca un văl de lumină, dar şi unul de panică, peste mințile noastre pînă atunci amorțite? Şi nu sîntem noi, oamenii moderni, atunci cînd privim ştiințele în felul de mai sus, întocmai locuitorilor din peştera lui Platon, dar pe care ne aşteaptă ceva şi mai tragic decît pe aceia: nu rămînerea, pe tot timpul vieții, în întunericul plin de semnificații, ci tocmai dimpotrivă, perspectiva de a ieşi odată la lumină, spre a vedea că interpretarea noastră de umbre era prea confortabilă şi prea plăcută față de înțelesul plin de spaime ce ne întîmpină odată ieşiți afară?

Sentimentul că totul e posibil, în ordine practică şi în ordine teoretică deopotrivă, caracterizează încă, de cele mai multe ori, atitudinea omului de azi faţă de ştiinţa sa. În ordine practică, nu ni se pare exclus să reuşim cele mai extraordinare invenţii; nu am şi reuşit cîteva? Nimeni nu împiedică pe omul modern să imagineze înfăptuite, ca un nou Jules Verne, toate născocirile cu putinţă: oraşe suspendate în aer, comunicarea cu planeta Marte sau captarea într-un singur sîmbure, manevrabil de către om, a unei uriaşe cantităţi de energie electrică. Toate acestea sînt spre gloria omului şi dovedesc, în primul moment, stăpînirea ce a ştiut să cîştige asupra naturii. Dar ele se întorc degrabă împotriva omului — procesul e prea cunoscut spre a stărui asupră-i —, şi atunci par a-i dovedi slăbiciunea sa. Creaţia se ridică împotriva creatorului — constată toţi istoricii civilizaţiei de azi, în frunte cu Spengler. Sentimentul momentan de putere al omului se preface în sentiment de groază. Totul e posibil, adică cea mai înspăimîntătoare invenţie, cea mai uluitoare maşină ucigaşă. Nu s-a inventat dinamita, nu s-au găsit gazele toxice? Tehnica nu se ridică, întreagă, împotrivă-i? Tot ce poate omul este prea puţin pe lîngă ce se dezlănţuie împotriva sa. Dacă este glorios pentru el să poată uneori isca energii nebănuite, e cu atît mai umilitor pentru el să ştie că nu e în stare a le stăpîni pînă la capăt şi că e cu putinţă ca tehnica să-l îndobitocească. Cine ştie ce are să se mai născocească? Omul de azi trăieşte sub teroarea neprevăzutului: el îl aşteaptă, îl alimentează, crede în el şi se miră dacă nu i se iveşte zilnic, pregătind omului o catastrofă mai tulburătoare decît orice catastrofă geologică, pentru că e mai absurdă şi mai omenească.

Dar în ordine teoretică îşi atinge culmea procesul de intimidare a conştiinţei moderne. În definitiv, invenţiile sînt sortite să slujească pe om, şi chiar dacă-l îngrijorează cu privire la viitor ele nu pot, de cele mai multe ori, decît să-l satisfacă în ce priveşte prezentul. E destul de umilitor pentru noi să nu ştim ce ne rezervă tehnica de acum înainte, ba deseori să nu ne lămurim şi apărăm prea bine nici cu privire la ce s-a făcut pînă acum. Dar ştiinţa practică aduce atîta confort imediat, atîta bunăstare, încît trebuie să fii prea lucid spre a resimţi cu adevărat o umilire. E mai înţelept să închizi ochii — şi să profiţi. Totul e posibil, îţi spui, deci şi niţel bine, pe deasupra celui prezent. Dar în ordine teoretică? Străduinţa de a înţelege a dus şi aci la rezultate destul de mulţumitoare pînă acum, de vreme ce s-au găsit pentru fenomenele naturii cîteva înţelesuri cuprinzătoare. Se vor găsi altele, şi

sistemul nostru de cunoştinţe se va rotunji. Cine ştie totuşi ce ne aşteaptă şi aci? Nu vom descoperi într-o zi un adevăr absolut care să primejduiască fiinţa noastră morală, aşa cum nici un adevăr relativ n-o făcea?

Să dăm o singură pildă spre a ilustra spaima — ascunsă ori deschisă — sub apăsarea căreia trăieşte omul obişnuit de azi atunci cînd priveşte ştiinţa sa teoretică şi perspectivele ei. Să presupunem că omul despre care vorbim e un creştin încă. E creştin, dar crede şi în ştiinţă, în puterea ei de a dovedi, în capacitatea ei de a progresa. Cîte exemple de soiul acesta nu întîlneşti în veacul al nouăsprezecelea, veac care e cu mult mai puţin ateu decît se trădează la suprafaţă? Iar creştinul nostru aşteaptă lămuriri de la ştiinţă. Nu în materie religioasă: aci el n-are nevoie de adevărurile ştiinţei: ci pur şi simplu pentru înţelegerea fenomenelor din universul acesta fizic. Totuşi nu poate interveni ştiinţa şi în ce priveşte fenomenele universului moral? Creştinul o ştie, şi de aci începe îngrijorarea sa. Ce s-ar face el, de pildă, dacă ar afla într-o bună zi, pe cale cît se poate de pozitivă, că e absurd să creadă în nemurirea sufletului? Cei mai mulţi filozofi creştini îi spuseseră totuşi că, fără nemurirea sufletului, învăţătura sfîntă pierde mult din înţelesul ei. Şi cîte dezbateri n-au fost, în istoria teologiei, pentru asigurarea punctului acestuia de doctrină. Apoi, propria sa viaţă sufletească ar fi zdruncinată de o asemenea descoperire a ştiinţei. El ştie că n-ar trebui să şovăie, întrucît credinţa sa trebuie să depăşească satisfacţia unei răsplăţi sau teama unei pedepse; dar nu poate, omeneşte, să nu se resimtă de aşa ceva. De aci spaima sa că ştiinţa va găsi un înţeles de viaţă sufletească, înţeles care să înlăture supravieţuirea.

Şi mai mult încă: dacă aceeaşi atotputernică ştiinţă va hotărî, într-altă dată, că nici despre suflet nu are prea mult rost să se vorbească? Închipuiţi-vă un creştin care nu admite că sufletul există dincolo de mecanismul naturii; un creştin care să creadă că totul se inserează în lumea fizică şi se explică prin ea, aşa încît e de prisos să vezi în lumea morală altceva decît un fenomen de suprafaţă ori încoronarea lumii fizice. Nu, e de neînchipuit aşa ceva. Şi pentru că el e încă un bun creştin, toată încrederea sa în ştiinţă se preface în spaimă: aceea ca ştiinţa să nu progreseze atît de mult încît să-i distrugă lui temeiurile vieţii morale. Nu e groaznic să trăieşti şi să hrăneşti în tine gîndul că tot ce ai mai bun s-ar putea nărui dintr-o dată prin aflarea unui singur înţeles? Iar omul de azi trăieşte într-o astfel de groază. Înţelesurile pe care nu le ştim, înţelesurile pe care s-ar putea să le ştim în sfîrşit sînt pentru

ființa noastră tot atîtea primejdii. Cum să te fereşti de ele de vreme ce tot tu le-ai iscat? Acum e prea tîrziu ca să mai duşmăneşti cu succes ştiința şi tot răul pe care vrea ea să ți-l aducă.
Lumea din jurul nostru s-a organizat, realitatea exterioară conştiinței a prins înțelesuri, iar toate acestea par să ți se impună de îndată ce porneşti să le cauți. Ai putea să nu le cauți, să închizi ochii, să te minți. Dar tu, om modern, eşti cinstit. Tu n-ai să te minți. Ai să laşi spaima să crească fără măsură. Cu atît mai mult va creşte, cu cît te simți mai singur. Şi eşti singur, de vreme ce lumea ți-e străină, de vreme ce totul e pus la punct în ea. Nu mai e nevoie şi de tine. E cumplită suferința de a fi singur, dar aceasta este soarta ta, ființă supranumerară, ivită pe lume să iei act de ea şi atîta tot. E, parcă, împotrivă-ți o conspirație a lucrurilor tinzînd să te uluiască şi izoleze. În toiul acestei desfăşurări la care nu participi, ştii doar un lucru: că totul e posibil. Iar dacă totul e posibil, smereşte-te şi aşteaptă.

Şi toate acestea pentru ce? Pentru că, poate, nu se răspunde cum trebuie întrebării de temelie a cunoaşterii. Deseori nici nu urcăm pînă la o asemenea întrebare, ci filozofăm în marginea ei, înfățişînd şi dezlegînd tot ce reiese din ea şi numai pe acestea. Iar întrebarea — spre a preciza mai bine ideile din capitolul trecut — este: dacă a înțelege înseamnă a găsi ori a pune înțelesuri.
Cei mai mulți — şi trebuie să recunoaştem că ei sînt adesea dintre cei care nici nu-şi pun explicit problema — răspund, conştient sau inconştient: a găsi. Unii, mai lucizi, încearcă să arate că răspunsul e: nici a găsi înțelesuri, nici a pune, ci a alege (ca şi cum poți alege de altundeva decît tot din materialul găsit). În sfîrşit, cei de-ai treilea răspund: a înțelege înseamnă atît a găsi cît şi a pune înțelesuri, de vreme ce mintea noastră foloseşte, dar şi transformă materialul cunoaşterii, dînd o prelucrare a lui.
Cele trei atitudini au totuşi un punct comun: recunoaşterea că înțelesurile noastre găsite, alese ori prelucrate, oricum ar fi, sînt pînă la urmă înțelesurile lumii înseşi. Între cele trei poziții deosebirea poate părea mare şi este, chiar, aşa. Prima presupune o lume gata făcută, nu numai ca realitate, dar şi ca semnificație. Legile care lucrează în sînul realității sînt ale realității. Cel care nu le caută acolo nu le găseşte defel; iar în schimb cel care le caută acolo le găseşte întru totul. N-ai mai avea nevoie, potrivit tezei acesteia, să rătăceşti pe căile rațiunii în truda de a afla adevărul. Dacă te

întorci de partea experienței, întîlneşti acolo tot ce-ți trebuie pentru a te lămuri asupra naturii şi fenomenelor ei. — Cea de-a doua teză presupune şi ea o lume gata făcută ca realitate, dar nu mai acordă că înțelesurile ei pot fi luate întocmai cum ni se înfățişează şi în toată multiplicitatea lor. Mintea noastră trebuie să intervină măcar într-atît încît să cîntărească, să aprecieze şi să aleagă. Tot în sînul realității găseşti înțelesurile, dar nu găseşti acolo tot ce-ți trebuie; sau, mai precis, găseşti ceva mai mult decît îți trebuie: nu rămîne prin urmare decît să-ți alegi criteriile după care opreşti sau înlături un înțeles întîlnit în lumea din afară, şi atunci ştiințele vor fi constituite. — În sfîrşit, cea de-a treia teză, izvorîtă dintr-un spirit critic mai dezvoltat, crede că realitatea nu oferă minții decît un material, pe care aceasta trebuie să ştie cum să-l ridice la rangul de cunoştință. Cine nu caută în sînul realității înțelesurile nu le găseşte defel; dar cel care le caută acolo nu le găseşte chiar întru totul, căci între o experiență şi o cunoştință este o cale destul de lungă. Şi apoi — susține teza aceasta — nu este experiența însăşi pătrunsă de anumite elemente raționale? Experimentăm noi la întîmplare, sau o facem după anumite norme şi cu interese care nu sînt decît ale minții noastre? Iată deci măsura în care s-ar putea spune că înțelesurile realității nu sînt întru totul găsite în sînul acesteia, ci sînt, în parte, puse şi de către mintea omului.

Dacă, prin urmare, cele trei teze se deosebesc destul de serios între ele, potrivirea cu privire la un punct e cu atît mai plină de tîlc. Am văzut că această potrivire constă în a afirma că, oricum ar fi căpătate, înțelesurile asupra realității sfîrşesc prin a da socoteală de realitatea însăşi. Chiar dacă pozitiviştii sînt de acord: conştiința nu găseşte cunoştințe, ci prelucrează materialul înfățişat ei — odată legile realității determinate, ei nu cred mai puțin că aceste legi sînt ale lucrurilor. Convingerea aceasta îi şi face pe cei mai mulți să accepte drept dogmă adevărurile ce se întîlnesc în tratatele ştiinței, căci ele nu sînt, după spusele lor, adevăruri ale oamenilor, ci ale lucrurilor. De aceea, odată determinate, ele ne sînt propuse de-a gata în tratatele scrise pînă acum.

Şi mai sînt tratatele care nu s-au scris încă! Ce sens ar avea să ne gîndim la acestea, dacă nu s-ar presupune că legile preexistă minții? Iar cele trei teze de mai sus cred aşa ceva. Ultimele două admit, poate, că nu există cunoştințe gata făcute; dar există, spun ele, o lume gata făcută, ale cărei

înțelesuri sînt sau tind să fie, în ultimă instanță, oricare dintre înțelesurile minții noastre.
Aşadar, a înțelege înseamnă a găsi, ori cel mult a regăsi, înțelesuri? Însă am văzut în ce dispoziție sufletească aduce pe omul modern o asemenea convingere. Ea îl intimidează la început, pentru a-l paraliza pînă la urmă prin spaima față de neașteptat pe care i-o sădeşte în suflet. Şi apoi, dacă lumea e organizată dinainte de ivirea noastră, nu numai că ea ne copleşeşte ca obiect de cunoaştere, dar ne şi stăpîneşte ca existență. De vreme ce toate înțelesurile sînt natură, noi înşine sîntem natură. Singurul privilegiu pe care-l avem, pe deasupra celorlalte existențe naturale, e de a ne şti locul în sînul ei. Altfel, cunoaşterea noastră nu ne poate ridica dincolo de natură, căci ea însăşi nu este altceva decît una din formele de manifestare ale acesteia. Sfîrşim prin a cădea într-un naturalism care nu e defel spre demnitatea omului. Ce nesemnificativă e cunoaşterea atunci cînd nu te scoate din natură, ci te integrează în ea; şi ce umilitoare, atunci cînd nu-şi domină obiectul, ci se lasă covîrşit de el.
Despre actul cunoaşterii se spune totuşi că este cel mai nobil dintre actele omeneşti. Nu cumva tocmai pentru că, în sensul amintit, îmbogățeşte natura cunoscută? Nu cumva pentru că, după cum am spus, în loc să o reediteze, el o duce mai departe? Şi ar fi prea puțin să-l numim un act de reproducere; căci el nu este aşa ceva nici în înțelesul că ar oglindi natura, dîndu-ne o copie credincioasă a ei, şi nici în cel că ar perpetua-o, făcînd să rodească sămînța de viață din sine. Un act de perpetuare nu îmbogățeşte natura, ci o desăvîrşeşte: e încă natură. Cunoaşterea, în schimb, e întîia noastră libertate față de natură. Nu e firesc, atunci, ca ea să însemne demnitatea noastră omenească însăşi?
Dar omul nu are întotdeauna gustul libertății. Îi plac anumite subjugări, de pildă subjugarea la obiect. Se simte mai bine să fie dominat decît să domine: la început din confort, apoi din superstiție. Dar ceea ce i se părea la început mai chibzuit de presupus se întoarce împotriva sa, întocmai unei nechibzuințe. Lumea îi este străină; chiar ştiința din tratatele altora îi e străină. Evident, el îşi însuşeşte într-un fel această ştiință, demonstrîndu-i din nou adevărurile. Dar demonstrează pe invențiile altora, pe lucruri moarte, nu pe propriile sale invenții. De aceea şi pedagogia sa e într-atît de neîndestulătoare. Cînd priveşti ştiințele drept gata făcute — şi cît de răspîndit e felul acesta de a le privi, în lumea contemporană —, îți interzici

orice elan al inteligenței, orice libertate. Cum să mai învețe nişte minți care nu mai au nimic de spus? Cu ce imbold? Cu ce interes? Şi încetul cu încetul omul devine subjugat obiectului, care-i porunceşte şi-l intimidează. În fața unei lumi de realități şi cunoştințe gata făcute, lume pe care i se părea comod la început s-o accepte, omul se simte acum temător, îngrijorat. Subjugarea la obiect începuse prin a fi o prejudecată, pentru a sfîrşi prin a fi o primejdie.

Ceea ce e de admirat la oamenii de ştiință e tocmai că nu se lasă intimidați de ştiința lor. Admiri în omul de ştiință idealismul, convingerea că el poate lua lucrurile de la început, că le poate duce mai departe, că poate spori — nu găsi ori regăsi — adevărurile. Pozitivist nu e el, deşi afirmă adesea că adevărurile sale sînt ale lucrurilor înseşi (o face spre a găsi un capăt al gîndirii sale care, în principiu, ar trebui să fie în necontenit neastîmpăr). Pozitivist e admiratorul său necritic, cel care crede că ştiințele se întîlnesc în realitate sau se desprind din realitate, nu că se impun acesteia.

Omul de ştiință cu adevărat activ dă mărturie, prin urmare, mai degrabă că a înțelege înseamnă a pune decît a găsi înțelesuri. Iar o dată cu el începe s-o creadă şi filozoful. Cît de liniştitoare e o asemenea convingere, dar în acelaşi timp şi cît de grea de răspundere! Ea e liniştitoare mai întîi pentru că înlătură spaima, înlătură pe acel „totul e posibil“ de pe planul teoretic, cel puțin, dacă nu şi de pe cel practic. Nu totul e posibil, ci doar atît cît se află în noi sau, mai bine, cît este în măsura noastră să punem. Dacă e o primejdie, atunci nu e cea de a ne surprinde pe noi înşine prin cine ştie ce înțeles ruinător, ci primejdia de a nu prescrie destul lucrurilor şi nouă înşine, aşa încît gestul nostru să fie ridicat la rangul de etică şi presupunerea noastră la cel de cunoştință legală. Dar ceea ce e cu adevărat liniştitor e faptul că, prin felul cel nou de a vedea lucrurile, izbutim o împăcare a omului cu ştiința sa. Acum nu mai sîntem desprinşi de ştiințe; ele nu ne mai sînt străine, căci apar gata făcute, nu ne mai preexistă. Un sentiment de familiaritate ne leagă de ele: o anumită intimitate. Şi nu iese de aci chiar o nouă pedagogie? Să nu mai duşmăneşti ştiințele, căci ele nu te mai copleşesc; să le priveşti drept propria ta înțelepciune, desfăşurată şi mai ales în desfăşurare — iată un fel de a preda care nu e întotdeauna cel de azi şi care ar fi de folos tocmai azi, cînd cunoştințele omului par a nu se mai proporționa defel conştiinței sale.

Cunoştința e însă pe măsura conştiinței noastre; şi tocmai de aci se nasc răspunderile acesteia. Dacă a înțelege înseamnă a pune înțelesuri, nimic nu ne autorizează să credem că putem pune în chip arbitrar înțelesurile noastre. Dimpotrivă, sînt de pus acele înțelesuri ce ar putea fi puse de către orice conştiință aşezată în fața problemelor înaintea cărora stă fiecare acum. Şi tocmai aceasta am văzut că înseamnă: obiectivitate.

Ce e anarhic aci? Şi totuşi se vorbeşte de anarhie. Se spune: cum e cu putință ca propria mea conştiință să prescrie legi lumii? Cum e cu putință ca adevărul să fie relativ la om, ştiința la conştiință, cosmosul la individ? Nu cădem în cel mai anarhic dintre individualismele cu putință şi nu e aceasta anarhia lumii moderne, anarhie ce începe prin conscienționalismul lui Descartes şi se definitivează cu idealismul lui Kant?

Dar păcatul spiritului modern nu e că ascultă prea mult de filozofii săi. Unii ar spune că nu ascultă destul. Obiecția de individualism anarhic tulbură pe nedrept conştiința omului modern. În fapt, el nici n-ar trebui s-o ia în seamă: căci nimeni nu slujeşte mai bine idealul universalității decît tocmai cel care se trudeşte să pună înțelesuri, nu să le afle. El are ca normă obiectivitatea, şi prin aceasta nimeni nu evită mai mult decît el anarhia. Nu s-a întîmplat oare aşa — spre a da exemplul cel mai cunoscut — la începutul veacului al şaptesprezecelea? Lumea ieşea atunci de sub dominația scolasticii. Aristotel nu mai era autoritate, dogmele creştine nu mai dominau filozofia. Ce neasemuit prilej de anarhie! Cum să nu se îmbete mintea omului de o libertate care acum era deplină! Şi totuşi omul nu s-a înşelat pe sine. În loc să rătăcească în lumea arbitrarului, în loc să păcătuiască prin subiectivitate, omul veacului al şaptesprezecelea — Descartes sau un altul — s-a apucat să cerceteze dacă nu cumva şi-ar putea prescrie o metodă. Rămas singur, prin urmare, omul caută metode. În locul autorității pe care o accepta orbeşte, el caută reguli pe care să şi le impună critic. În locul dogmatismului, el caută în sine elementele obiectivității. Aceasta înseamnă anarhie? Poate. Anarhia de a introduce legi acolo unde pînă acum domnea superstiția; anarhia de a căuta şi cîntări aceea ce alții cred că au de-a gata.

Nu poate fi anarhie acolo unde se deşteaptă răspunderea. Iar doctrina care crede că a înțelege înseamnă a pune înțelesuri deşteaptă în mintea noastră o răspundere gravă: nu sînt de pus decît acele înțelesuri care satisfac condițiile obiectivității. Subiectivitatea este — după cum o arată idealismul

filozofic — purtătoare de obiectivitate. E drept că întrebarea care rămîne fără răspuns în cadrul realismului, şi anume: care e criteriul adevărului? s-ar putea pune şi aici. Căci, s-o recunoaştem, nu există un criteriu desăvîrşit al obiectivității. Nu poți şti cu siguranță dacă o cunoştință este întru totul obiectivă sau nu, după cum nu puteai şti nici dacă ea este întru totul adevărată. O teorie ştiințifică ce prezintă anumite chezăşii de obiectivitate se poate dovedi insuficientă, nu greşită, şi atunci sînt de adus noi înțelesuri, care să cuprindă pe cele vechi şi să le dea o mai mare înfățişare de obiectivitate, fără să atingă poate nici acum obiectivitatea desăvîrşită, ce rămîne un ideal.

Dar, în comparație cu doctrina adevărului, cea a obiectivității are, măcar, trei trăsături de superioritate. În primul rînd, nu crede în nici un soi de lucruri gata făcute. Nu există pentru doctrina obiectivității, aşa cum există pentru cea a adevărului, legi gata făcute, funcționînd în sînul realității şi pe care intelectul să le determine şi să şi le însuşească. Nu există pentru el nici cunoştințe gata făcute, nici lume gata făcută. Totul se elaborează, cunoştințele despre lume se conturează din ce în ce mai bine, iar o dată cu ele lumea însăşi. Cunoaşterea noastră despre lume o sporeşte, în sensul că-i dă o structură, îi impune un echilibru, o configurează; într-un cuvînt, o face să fie ceea ce este: lume. — Într-un al doilea rînd, obiectivitatea depăşeşte adevărul prin aceea că are, măcar, o normă, chiar dacă nu are şi un criteriu de universală aplicație. Este norma pe care i-o dă prototipul ei, cunoaşterea matematică. Obiectivitatea are un ideal: înfăptuirea tipului matematic de cunoştințe. Doctrina adevărului nu are decît o prescripțiune: adecvația dintre un intelect, despre care nu ştim ce virtuți de transcendență are, cu un lucru, despre care nu ştii niciodată ce este.

Care este norma adevărului şi după ce prototip se corectează el? Se va spune, cumva, că tot după matematici? Dar atunci trebuie să se admită că adecvația dintre intelect şi obiect nu reuşeşte decît atunci cînd obiectul e creația intelectului, ca în matematici. Şi de ce să se ceară intelectului să găsească, iar nu să pună, înțelesuri — aşa cum face tocmai obiectivitatea, în truda ei de a da socoteală spiritului de „lume“ —, de vreme ce doar în ultimul caz reuşita era desăvîrşită? Fiindcă prin urmare ştie ce vrea, adică să fie de tip matematic, învățînd astfel după ce prototip să se corecteze în desfăşurarea ei, doctrina obiectivității ştie şi ce trebuie să prescrie. Doctrinarii adevărului sînt departe de a şti atît. — În sfîrşit, în măsura în

care se poate vorbi de un criteriu al obiectivității, el are încă o superioritate asupra celui al adevărului: oricît de greu ar fi primul de atins, el este încă un criteriu omenesc. Se poate spune la fel despre ultimul?

A vorbi despre anarhie acolo unde e metodă şi unde se năzuieşte după obiectivitate este o glumă. Idealul obiectivității disciplinează în chip potrivit intelectul. Puterea ei merge atît de departe, încît pe drept cuvînt spunea un filozof că, dacă un geometru ar găsi în vis o nouă demonstrație a uneia din propozițiunile sale, demonstrația nu ar fi mai puțin adevărată (adică obiectivă). Chiar în vis, prin urmare, obiectivitatea triumfă: condițiile psihologice nu mai interesează în cazul ei; ele sînt depăşite, chiar dacă o afirmație obiectivă nu va fi niciodată un adevăr „obiectiv", adică ceva exterior conştiinței. Căci — şi acum lucrul se înțelege mai bine — doar prin restrîngere la subiectivitate se dobîndeşte un grad oarecare de obiectivitate. Dacă matematicianul are întotdeauna dreptate e pentru că se restrînge la anumite reguli, care sînt regulile jocului său.

Tocmai de aceea el nu dovedeşte nimic, decît că jocul său poate fi jucat, adică interpretarea sa reuşeşte. Iar aceasta e mult, deşi nu duce la alte cîştiguri. Noi vrem întotdeauna să cîştigăm altceva. Dar cum să transcenzi, dacă ți-ai făcut o normă din a nu depăşi conştiința? Cum ai să „descoperi", cînd nu faci decît să „pui"? Un copil care săvîrşeşte cum trebuie o adunare, spune Descartes, ştie tot ce poate afla în această materie spiritul omenesc. Să admitem că se mai pot afla cîteva lucruri în marginea operației de adunare: nu se va afla niciodată mai mult decît îngăduie jocul pe care ți l-ai propus, adică matematicile pur şi simplu.

Pentru că intelectul îşi propune singur activitatea, îşi prescrie singur regulile, îşi pune singur înțelesurile de care are nevoie spre a dezlega problemele sale cu privire la „lume", el răspunde despre tot ce e cunoştință omenească. E o răspundere grea, dar care nu trebuie să îngrijoreze: ea este pe măsura conştiinței, e în capacitatea spiritului nostru. Dacă însă pînă acum îl amenința pe om singurătatea de care se neliniştea modernii, singurătatea în fața ştiințelor şi a lumii, neputința de a domina, subjugarea la obiect — acum îl aşteaptă o nouă singurătate, una puternică, de intelect care elaborează şi dezleagă. Cît este de greu să te priveşti drept purtător al unui astfel de intelect! Atunci cînd te integrezi într-o lume, într-o ordine prestabilită, cînd o accepți ca preexistentă, cu ştiințele şi adevărurile ei, te scuteşti de cea mai grea sarcină: cea de a găsi elementele de universalitate

din tine; căci ți se pare că le ai, de vreme ce aparții unei ecumenicități. Dar cînd te desfaci de lume, de prejudecată, de obiect, abia atunci începe răspunderea. Trebuie să te descoperi purtător de sensuri valabile, şi doar aşa regăseşti nu obiectul — căci de el te poți lipsi întotdeauna —, ci lumea, lumea aceea de care nu te poți lipsi defel, pentru că o ai „substanță“ cu substanță în tine.

Există prin urmare două singurătăți: una prin sărăcie, prin îngrijorare, prin spaimă; alta prin putere, prin voință metodică, prin activitate. Omul care poartă cu sine toată lumea este şi el singur; dar, în singurătatea sa, el poartă cu sine toată lumea.

— Iar toate lucrurile acestea ar putea căpăta o transcripție teologică. Ne-am putea întreba: lucrurile au sensuri, sau le dăm noi, doar? Dacă au ele însele, atunci Dumnezeu a trebuit să creeze lumea bucată cu bucată, pentru a semnifica, prin fiecare din părțile lumii, tot ceea ce este astăzi semnificație. Dacă nu, atunci n-a trebuit să creeze decît o singură ființă; cea dătătoare de înțelesuri. Şi sensul cel mare al lumii nu e oare, aşa cum spunea filozoful, tocmai de a avea în mijlocul ei această ființă capabilă să-i dea scopuri şi, pînă la urmă, să-i fie scop după ce i-a dat forme şi înțelesuri?

Nu uita că Dumnezeu te-a trimis pe lume să-l înlocuieşti: să dai sensuri, să creezi, să duci începutul său înainte. Vezi să nu-ți pierzi timpul.

TIRANIA PUTERILOR ANONIME

Ceea ce a mîntuit sau e pe cale să mîntuiască pe insul contemporan este sentimentul acesta de răspundere pe care, încetul cu încetul, a ştiut să i-l deştepte filozofarea în marginea atitudinii sale ştiinţifice. Pînă acum nimic nu putuse linişti cu adevărat conştiinţa individuală cu privire la neînsemnătatea ei în lume, decît, prin caracterul lui antropologic despre care am amintit mai sus, faptul creştinismului. Dar creştinismul este pentru cele ale sufletului, nu pentru cele ale minţii; iar ori de cîte ori mintea, liberîndu-se de suflet, căuta să pătrundă prin ea însăşi şi să explice lumea, nu făcea decît să-şi vadă propria ei îngrădire.

E adevărat că, la un moment dat, prin îndemnul Renaşterii, conştiinţa individuală a prins din nou încredere în sine. Începe atunci perioada marilor concepţii ştiinţifice şi filozofice, pe de o parte, şi a individualismului umanist, pe de alta. Intelectul crede cu privire la sine că ştie sau, cel puţin, că poate şti; proclamă progresul, exaltă propriile sale „lumini“, foloseşte însă totdeodată în chip înţelept experienţa şi reuşeşte astfel să constituie un întreg univers al ştiinţei. Dar, după cum se întîmplă întotdeauna cînd e vorba de creatori prezumţioşi, creaţia se desfăşoară din ce în ce mai mult şi din ce în ce mai de la sine, aşa încît, pînă la urmă, ea se ridică, prin imensitatea şi aparent desăvîrşita ei organizare, chiar împotriva creatorului. Atunci intelectul nu poate fi decît intimidat de autonomia pe care o capătă opera sa. Fenomenul se întîmplă mai ales o dată cu dezvoltarea ştiinţifică adusă de veacul al nouăsprezecelea, ceea ce face ca mintea să atribuie opera ştiinţifică nu propriei sale puteri creatoare, cum i se spusese la început, ci ordinii cosmice, ordine care i se impune cu toată hotărîrea. Omul veacului al nouăsprezecelea a fost, în fond, unul ce a trăit sub stare de alarmă.

Din această stare vine deci să-l scoată filozofarea în marginea ştiinţei de azi, prin sentimentul de răspundere ce-i redeşteaptă. Reflectînd asupra înţelesului mai larg — căci doar pe acesta e în stare el a-l prinde şi poate nici nu-i trebuie mai mult decît atît — ce se desprinde din activitatea omului de ştiinţă, filozoful se crede astăzi în măsură, sau ar trebui, dacă nu vrea să fie prea mult în urma omului de ştiinţă ca mentalitate, să se creadă în măsură să afirme că, într-un anumit sens şi numai pentru uşurinţa discuţiei,

omul de ştiinţă poate fi privit drept un idealist. Negreşit, acesta nu e întotdeauna încîntat de titlurile care i se decernează. Dar filozoful are prudenţa să nu se certe cu el, deoarece riscă să fie copleşit de un val de amănunte ce intimidează întotdeauna, chiar dacă nu conving decît uneori — ci tot cu cei din lumea filozofică. Iar acestora le va sublinia trăsătura cea mai interesantă a noii orientări ştiinţifice: faptul, adesea pus în lumină dar necesar de reamintit, cum că a fi nu mai e de resortul unei fizici, al unei ştiinţe a naturii, cu un termen general. De cîtăva vreme, a fi a fost înlocuit de-a binelea prin a şti.
Se poate vorbi deci de un primat al lui a şti. El nu înseamnă nimic altceva decît că fiinţa nu mai interesează cugetul contemporan sau nu-l mai interesează în termenii de pînă acum. Substanţele s-au dizolvat şi conştiinţa nu mai vieţuieşte sub apăsarea realităţii externe. Nici vorbă că a fi mai înseamnă ceva. Dar el nu reprezintă ceva „al lumii“, nu mai are un sens de exterioritate. A fi nu mai e de resortul fizicii, pur şi simplu pentru că fizica studiază aşa-zisa lume din afară. Iar lumea din afară e, de fapt, în felul cum o gîndeşte cugetul, o elaborare a conştiinţei noastre ştiinţifice, dacă nu şi una — cum vor anumiţi filozofi de azi — a conştiinţei noastre psihologice. Cerul nu mai este tocmai pentru că a fost prin excelenţă reprezentantul exteriorităţii.

a) Filozofie a conştiinţei şi filozofie a existenţei

Dar aceasta este filozofie a conştiinţei! exclamă cunoscătorul în materie de filozofie. N-a lichidat oare cu ea filozofia existenţei? Negreşit că, pînă la un punct, este filozofie a conştiinţei. În orice caz, foloseşte elemente de-ale unei astfel de filozofii şi nu rareori se ridică pînă la Kant. Pe de altă parte însă, nu e potrivit să se înlăture o filozofie a conştiinţei aşa cum s-a constituit sau s-ar putea constitui azi, prin argumente care nu privesc decît concepţii de ieri. Iar faptul că anumiţi reprezentanţi ai filozofiei existenţei procedează în felul acesta nu dovedeşte decît că se sfiesc să privească lucrurile în faţă.
Idealismul care se combate de cele mai multe ori este o anumită orientare către subiect, începută de Renaştere, trecută prin veacul al şaptesprezecelea şi prelucrată din temelii de Kant, orientare ce e privită mai ales sub

înfăţişarea pe care a luat-o prin filozofia romantică germană. Fichte şi Hegel sînt cel mai des ţintiţi, chiar dacă nu în chip limpede. Iar doctrinele care se combat sînt atribuite unei filozofii a conştiinţei de tip general, cînd de fapt doar tezele acestora doi sînt de cele mai multe ori în cauză. Se atribuie astfel filozofiei conştiinţei afirmaţia unei conştiinţe ca o „existenţă originară“ — ceea ce ar însemna că existenţa, care e refuzată lumii din afară de către spiritul omenesc, e atribuită în chip absolut acestuia; i se mai atribuie proprietatea nobilă de a da „norme veşnice“, conştiinţa fiind în acelaşi timp căutătoare de adevăruri „absolute“; ei înseşi, o astfel de conştiinţă şi-ar prescrie, în chip trufaş, o „autonomie absolută“, datorită căreia omul ar fi ceva în sine şi pentru sine; iar viaţa s-ar descompune în existenţe singulare, în conştiinţe care n-ar şti decît despre sine, care ar fi solipsiste; în sfîrşit — şi nu e în fond ultima mustrare —, se pretinde că o asemenea filozofie a conştiinţei nu e în stare să adîncească destinul omului şi că, în particular, nu poate justifica faptul esenţial pentru activitatea sa spirituală, anume existenţa păcatului.

Ce e adevărat din toate acestea? Destul de puţin, ca să nu spunem chiar nimic. E drept că aceste doctrine se găsesc sau se pot desprinde din gîndirea anumitor filozofi. Dar nu e defel adevărat că ele alcătuiesc corpul de doctrine indispensabil unei autentice filozofii a conştiinţei şi nu e defel adevărat faptul că o filozofie de azi a conştiinţei ar fi datoare să reafirme asemenea teze. Nu e obligatoriu, de pildă, ca existenţa care se refuză lumii externe să revină într-astfel conştiinţei, încît s-o ipostaziăm pe aceasta. Filozofia conştiinţei nu face decît, dimpotrivă, să lupte împotriva oricărui absolut, să înlăture prejudecata lumii şi a lucrurilor gata făcute, ridicînd totul la rangul de problemă. De aceea ea va da norme pentru punerea în problemă a întrebărilor sale, dar în nici un caz norme veşnice, cum i se atribuie; iar în ce priveşte adevărul absolut, e de nădăjduit că nu ea are să se apuce să-l caute, cînd a contribuit atît de mult la desfiinţarea lui. Că, în sînul acestei filozofii, conştiinţa îşi atribuie o anumită autonomie, e adevărat în măsura în care fără de aşa ceva nu ar putea să-şi pună problemele; dar ce ar obliga-o să facă din autonomia ei mai mult decît îşi propusese? Autonomia nu poate fi o manifestare absolută, ci o simplă încercare metodică pentru închegarea unui corp de cunoştinţe legitime (nicidecum însă definitive). Iar o astfel de metodă, chiar dacă izolează în primul moment conştiinţa cugetătoare, face aceasta vroit, printr-o reducţie vroită, — reducţia făcută de

îndoiala cartesiană ori reducția fenomenologiei nu izolează oare şi ele? — şi tot ea, întocmai ca în cartesianism ori fenomenologie, trebuie să ştie a regăsi calea întoarcerii, cale ce de astă dată va întemeia în chip potrivit universul cunoştințelor. Nimic nu e mai absurd decît acuzația ce i se aduce că ar îndruma către solipsism. E adevărat că Fichte pare a fi căzut în aşa ceva. Dar filozofia conştiinței e făcută tocmai pentru a regăsi aşa-zisa lume din afară, tocmai pentru a da o mai bună întemeiere raporturilor conştiinței cu lumea. Iar acuzația de solipsism se întoarce acum împotriva celor care nu sînt de partea unei filozofii a conştiinței. Căci dacă ei, aşa cum se laudă, nu sînt singuri pe lume întrucît admit o infinitate de alte existențe exterioare, ei sînt singuri în fața lumii. Ei nu ştiu decît că s-au trezit în lumea aceasta, cu privire la care nu pot da socoteală decît în chip procentual. Atît la sută ştiu ei din ce e lumea. Iar şi ceea ce ştiu cît şi ceea ce nu ştiu este, îi înconjoară, îi întemnițează. Că nu sînt singuri? Sînt în temniță, în mijlocul lumii, şi asta e mai rău decît dacă ar fi singuri.

Iată — pentru a nu mai aminti de soluția problemei păcatului, problemă despre care se va vorbi pe larg mai jos — ce nedreaptă luptă se duce uneori împotriva filozofiei conştiinței în numele filozofiei existenței. Aceasta, într-un cuvînt, atrage atenția celei dintîi că n-are dreptul, în felul în care s-a constituit, să cerceteze fundamentele existenței omeneşti; iar filozofia conştiinței îi răspunde, cu bună dreptate, că nici nu înțelege să facă aşa ceva şi că nu cercetează decît fundamentele cunoştinței omeneşti. Dacă filozofia existențială e capabilă să atingă primele fundamente, cele ale existenței, cu atît mai bine. Dar e foarte puțin probabil că, la rîndul ei, e în stare să le atingă şi pe celelalte, aşa încît e nechibzuit să interzică prea mult, cînd ea însăşi poate destul de puțin. Trebuie, e drept, să se admită că, sub forma ei romantică, filozofia conştiinței încearcă să pătrundă pînă la planul existențial. Dar de formele romantice ale filozofiei nu răspunde nimeni astăzi, iar în ce priveşte intervenția în planul existenței sensul ei ar putea fi cel mult unul etic. Căci — s-o spunem de pe acum — e probabil că felul cum cunoşti realitatea nu e cu totul fără înrîurire asupra felului cum te comporți în ea. Şi e oare indiferent pentru ins faptul, de pildă, că cerul este ceva sau nu este nimic în lumea substanțelor?

Dar toate acestea au loc în ipoteza că ar mai fi substanțe, că ar mai rămîne un sens lui a fi lîngă a şti. Iar un anumit sens îi rămîne într-adevăr: este sensul de interioritate. Ceea ce a părut pînă acum ca existent era lumea din

afară, erau lucrurile, erau spațiile şi populația lor. Dar factorul de disoluție pentru realități, care e intelectul, a pătruns încetul cu încetul în regiunile din afara sa, le-a transfigurat, le-a matematizat şi le-a făcut să nu mai „fie“ decît poate ceea ce reprezintă „a fi“ într-o problemă. Exterioritatea nu mai este, pentru intelect, ci devine — în termenii unei probleme sau ai unui sistem de probleme ce au reuşit s-o încercuiască, ba mai mult, s-o definească, s-o cheme la cealaltă formă, nesubstanțială, de existență, a certitudinii epistemologice înlocuitoare a realității metafizice. Exterioritatea nu este; a fost, abia, făcută cu putință de către intelect. În schimb, „a fi“ a cucerit lumea interiorității, unde se afirmă cu o vigoare sporită. Dar aci chestiunea se pune în alți termeni de cum se punea atunci cînd existența păstra un sens pentru lumea exterioară. Aci nu se cercetează ce anume sînt subiectele diferite de existență, care este firea lor intimă, în ce anume constă ceea ce am numit estimea lor; ci se consideră faptul existenței în om — această filozofie, numită existențială, e nu rareori una antropologică — în limitele, în drama, în participația acestuia, în sensul adînc, în justificarea sa. Suferința este. Mărginirea, în sensul pozitiv şi nu în sensul de a fi mărginit de către ceva, este şi ea. E cît se poate de semnificativ faptul că filozofia existenței nu reapropie, obişnuit, cugetul de gîndirea ştiințifică, dar e în măsură foarte adesea să ducă la teologie, către forme noi şi tulburătoare de gîndire teologică. Iar numai cel care nu înțelege defel orientarea gîndirii de azi continuă să creadă că teologia este o disciplină perimată!

Pînă în punctul acesta filozofia existențială pare întru totul îndreptățită. Ea a însemnat o serioasă împotrivire în fața abuzurilor filozofiei conştiinței şi a izbutit să recucerească gîndirii zone întregi de spiritualitate omenească, zone în care mentalitatea analitică a omului de ştiință şi cea reflexivă a filozofului obişnuit nu pătrundeau bine pregătite pentru explorare. Lumea spiritului a putut astfel ieşi la iveală. Lume de dincolo de cea a sufletului şi care e încă altceva decît lumea cugetului — spre a păstra distincțiile făcute de unii. Dar, cînd încearcă să facă inutile alte tipuri de filozofie, față de care ea nu poate fi decît complementară, filozofia existenței începe să vroiască prea mult. Şi la fel cînd autorizează, direct sau indirect, o anumită revenire la acea atitudine naturalistă, ce pe bună dreptate părea lăsată în urmă de cugetarea contemporană.

Într-adevăr, omul privit drept existență, şi încă drept una limitată şi aflată în timp, pare o ființă aparținînd unei anumite ordini. Atît a fost de-ajuns pentru

realist — şi nu închide oare fiecare ins un realist în sine? nu este omul de ştiinţă, după cum s-a arătat de către cîţiva comentatori autorizaţi, idealist în fapt şi realist ca doctrină? — pentru ca vechile sale teze să reînvie. Teza naturalistă, în special, a părut că şi-a recîştigat toate drepturile. Omul a avut din nou sentimentul că este o parte a naturii, că, întrucît aparţine unei anumite ordini, este explicat, este făcut, este manevrat, nu mai dă, el, socoteală de lucruri. Sentimentul aparţinerii, al rotaţiei o dată cu cosmosul, al fatalităţii, al iresponsabilităţii l-a cuprins din nou. Ce înseamnă existenţa sa în faţa marii Existenţe? Şi ce reprezintă puterile sale în faţa copleşitoarelor puteri anonime care-i sînt puse înainte de către aceeaşi Existenţă? Obsesiile demne de omul pitagoreic, ce nu putea decît contempla şi auzi, îl cuprind; ba chiar şi obsesiile omului aristotelic se redeşteaptă în el (de altfel catolicismul nu încetează de a le predica prin tomism şi neotomism), făcînd conştiinţa individuală să se aşeze pe o anumită treaptă a ierarhiei lumeşti şi să se ştie pentru totdeauna rînduită acolo.

Pentru a putea înfrunta cum trebuie această recrudescenţă a naturalismului, e potrivit să scoatem la lumină, din corpul prejudecăţilor ce sînt în măsură să tulbure şi chiar tulbură în fapt mintea, pe cele care par, mai mult decît oricare altele, active. Să trecem în revistă cîteva din puterile anonime ce sînt împotrivite, de obicei, conştiinţei individuale şi pe care tind s-o învăluiască şi micşoreze. Să punem, cu alte cuvinte, în plină lumină cîteva din motivele, cele principale poate, pentru care omul contemporan continuă să resimtă un complex de inferioritate — spre a vorbi astfel — în faţa lumii sale; prin care, aşadar, continuă să se simtă paralizat. Căci nu e neîncrederea păcatul cel mai greu al lumii de azi? Cine se încrede în sine nu trăieşte la suprafaţă, nu ia existenţa în uşor, nu batjocoreşte lucrurile prea mult din teamă faţă de ele, aşa cum resimte în adîncul său teamă omul contemporan. Nietzsche spunea lucrul acela frumos, de toată lumea ştiut, cum că grecii tindeau către armonios şi apolinic tocmai pentru că îi tulbura prea adînc fondul lor tragic, dionisiac. Fondul tragic a rămas; ba poate e şi mai bine reliefat prin tot ce e „faustic“ în omul contemporan; dar putinţa de a-l depăşi, atingînd apolinicul, a slăbit în loc de a creşte. Capacitatea noastră pentru apolinic se opreşte la caricatură şi desen animat, cele două mari arte ale contemporaneităţii!

b) Cosmosul ca putere anonimă

Îndemnul cel dintîi spre a resimți ceva care s-ar putea numi un complex de inferioritate în fața lumii l-a dat conştiinței moderne contemplarea din ce în ce mai uimită a lumilor astronomice. Analizele de mai sus asupra exteriorității ne-ar putea autoriza să trecem uşor peste răsunetul afectiv al acestei contemplări. Dar dacă epistemologia celor de azi ne-a părut a fi în fapt idealistă, mentalitatea vechiului realism nu e încă înlocuită de-a binelea; şi nimic nu poate fi mai rodnic, în combaterea unei astfel de mentalități, decît scoaterea ei în relief, cu tot ce are instinctiv dar şi prejudecat în ea. Prin urmare, sentimentul pascalian de emoție în fața spațiilor infinite este încă actual în fiecare dintre noi. Ba poate e chiar ceva mai plin de conținut, căci sîntem astronomi mai ştiutori decît Pascal, iar tot ce am învățat în această materie n-a făcut decît să ne hrănească uimirea.
Numai cifrele, şi cît de uluitoare sînt, cît de înadins făcute, parcă, spre a intimida. Orice carte de popularizare ştiințifică e de natură să tulbure pînă în adîncuri modesta noastră conştiință individuală. Nu-l tulbura chiar şi pe Kant, părintele idealismului, cum i se mai spune, spectacolul cerului înstelat? Iar cartea de popularizare pe care o deschizi începe, printr-o coincidență sortită să te tulbure şi mai mult, tocmai cu spectacolul clasic al cerului înstelat. Pe o noapte clară, fără de lună, — se spune acolo — un ochi bun e în stare să vadă nu tocmai nenumărate stele, cum îşi închipuie uneori mintea, dar în orice caz pînă aproape de trei mii. În sine, numărul poate să nu pară mare; dar ideea a trei mii de aştri, dintre care o bună parte ar putea fi purtători de ființe vii, întocmai ca ființa aceasta ce îngăduie cugetului de acum să se ridice la asemenea înălțimi (dar chiar Platon o spunea: nu înalți spiritul contemplînd cele „de sus“, ci doar privindu-le sub o specie nobilă), era sortită să aibă un puternic ecou afectiv.
Să admitem acum că individul are încă orgoliul de a afirma că nu e copleşit de toată această imensitate. Ce-i va spune astronomia? Îi va arăta că acele trei mii de stele nu sînt decît cele văzute cu ochiul liber şi că, după unii cercetători, totalul stelelor din sistemul galactic se ridică la 300000 de milioane. De ajuns, nu-i aşa? Numai că, pentru astronom, nici cifra de față nu e ultima; ci el ține să se ştie că, în afara sistemului galactic, sînt milioane de alte stele, a căror numărătoare exactă n-a fost încă întreprinsă. Şi jocul cifrelor poate continua. Vrea conştiința individuală să afle care-s dimensiunile universului în mijlocul căruia ea pretinde a fi ceva? Să învețe

atunci că diametrul sistemului galactic este de 220000 ani-lumină — deoarece kilometrii noştri au devenit acum neînsemnaţi. De altfel aceasta nu e cifra cea mai mare din universul astronomic. Azi se pare că vorbim de distanţe de sute de ori mai mari, şi nu mai departe raza spaţiului einsteinian este socotită la 84000 milioane de ani-lumină, dintre care e bine să se ştie că telescoapele noastre abia dacă văd vreo sută patruzeci de milioane de ani-lumină. Şi în sfîrşit — deoarece conştiinţa individuală se simţea existentă în timp — se întreabă oare mintea care e vîrsta sistemului solar? Ea este, răspunde astronomul, de vreo două mii de milioane de ani, ceea ce e destul de mult faţă de om, despre care se spune că n-ar exista decît de vreo trei sute de mii de ani, dar destul de puţin faţă de vîrsta altor stele, care numără pînă la cinci trilioane de ani.

În sfîrşit, acum conştiinţa individuală se simte copleşită. Sau nu încă? Mai pretinde cumva că, dacă omul nu este o fiinţă privilegiată prin proporţiile globului pe care se află şi prin unicitatea lui, este privilegiată prin locul pe care-l ocupă în univers? Atunci răspunsul se întîlneşte gata formulat în cărţile de astronomie. La chestiunea: care anume e locul omului în univers, prima soluţie — ni se spune — a fost cea a lui Ptolemeu: în centru. Aşa a crezut toată Antichitatea şi aşa i-a plăcut şi Bisericii să socoată, de vreme ce crede atît de mult în om şi afirmă că fiul lui Dumnezeu s-a întrupat spre a mîntui pe omul de pe pămînt. Abia cu greu s-a putut impune teza lui Galilei, care afirmă: locul omului nu e în centrul universului, ci într-unul din corpusculele nenumărate ce se învîrtesc în jurul unui soare central. Iar veacul al nouăsprezecelea, căruia i-a plăcut să fie excesiv în toate, a întregit: nici măcar soarele nu e central; ci există în cer milioane de stele, fiecare precum soarele nostru, înconjurate de planete, pe scoarţa cărora s-ar putea să fie viaţă. Că ştiinţa veacului al douăzecilea a mai îndulcit nitel afirmaţia savanţilor din veacul anterior — viaţa este un accident de apariţie foarte rară, se spune azi — nu schimbă mare lucru din răspunsul astronomului la pretenţia enunţată mai sus. Iar răspunsul este că fiinţa omenească nu stă în centrul universului, ci departe, la periferia lui. Dacă îi trebuia şi acest titlu de inferioritate, ea n-a întîrziat prea mult ca să-l capete.

E ceva curios totuşi cînd vorbeşti în felul cum face astronomul cu gîndurile de mai sus. Noţiunile de centru şi de periferie încap toate într-o imagine a minţii, imagine fără de care ele n-ar fi nimic. Într-un anumit sens, imensitatea spaţiului se reduce la „mensitatea“ simţurilor. A privi pămîntul

ca un glob înseamnă a-l privi ca un glob vizibil, învîrtindu-se în jurul altui glob vizibil, soarele. A închipui universul înseamnă deci, într-un anumit sens, a-l reduce pe măsura simțurilor, de vreme ce e nevoie să-l figurăm. Ce altceva s-ar putea ascunde sub expresia de „a-şi închipui“?
Şi, de fapt, îți vine să te întrebi dacă toate acestea au vreun înțeles. Atunci ar avea înțeles să se spună şi că, pe cît se socoteşte spațiul mai adînc, pe atît conştiința omenească e mai puternică, iar nu mai micşorată. Infinitul spațiilor ar trebui, pe de o parte, să copleşească, dar, pe de alta, să dea omului sentimentul propriei sale măreții. Aşa ceva resimțea, pînă la un punct, tot Pascal, la care dualismul dintre ordinea cosmică şi cea umană abătea şi entuziasma simultan. Dar poate fi un subiect de meditație, altul decît unul liric, faptul măreției ori micimii omului? Căci, ducînd lucrurile ceva mai departe, ai putea fi în măsură să te întrebi: sîntem „mici“ prin raport la cine sau la ce? Prin raport la masa de materie informă? Prin raport la nebuloase? Prin raport la vid? Şi dacă am fi de cincizeci de ori, de cinci mii de ori mai umflați? Ce curioase veleități de broască…
Oricît de minuscul s-ar simți omul modern, cu globul său cu tot, în fața infinității spațiilor astronomice, el nu poate întîrzia să simtă un lucru: că, deşi limitate, bolțile sferelor lui Aristotel erau mai apăsătoare. În universul ştiinței de azi am putea să ne simțim mai liberi şi mai creatori decît în universul ştiinței antice. Noua viziune asupra cerului dă, parcă, o nouă libertate omului. Insul lui Aristotel era paralizat într-un univers închis. Cel de azi este sau ar putea fi stăpîn pe sine într-o lume fără cadru sau cu imensul cadru (fie chiar cu raza de 84000 milioane de ani-lumină) einsteinian. Sau, în orice caz: omul aristotelic ştia că între el şi universul din care făcea, pe treapta sa, parte, exista o măsură comună; omul de azi ar putea lăsa la o parte prejudecata aceasta.
În două cuvinte, contemporanul nostru ar putea simți că el nu este natură (în înțelesul unui „a fi“ de exterioritate: a aparține la, a face parte din). Ar putea gîndi raporturile sale cu restul altfel decît cantitativ, altfel decît ca fiind o parte infimă dintr-un tot nesfîrşit; ar putea concepe, mai departe, că nu e aşezat tocmai într-o ierarhie, unde materia din care sînt alcătuiți indivizii de pe o treaptă superioară sie să fie de o natură mai nobilă decît propria sa materie alcătuitoare, aşa cum crede tot aristotelismul; şi, în sfîrşit, ar putea părăsi cîmpul spațialității şi să nu se mai gîndească la faptul că are un anumit loc în cuprinsul lumii.

Ce s-ar întîmpla însă dacă — spre a preîntîmpina obiecția tezei naturaliste — conştiința omului contemporan ar înregistra într-o zi un fapt de natură să-i arate că el ocupă, fără discuție, un anumit loc în lumea astronomică? Ce s-ar întîmpla, de pildă, dacă, aşa cum multă vreme s-a bănuit şi poate se bănuieşte încă, s-ar descoperi pe o altă planetă ființe vii şi ființe vii raționale, cu care să se poată comunica şi a căror existență prin urmare ne-ar face conştienți cu adevărat de locul anumit ce-l ocupăm în spațiu? Căci atunci am avea într-adevăr un astfel de loc, cel puțin prin raport la planeta în chestiune. Şi avînd un loc, precum şi conştiința unui loc, ne-am simți parte a unui întreg, natură.

O simplă întrebare însă: cum ne-am da seama de existența şi raționalitatea altora, cum am putea comunica unii cu alții? Prin anumite formulări, nu-i aşa? — care sînt anumite adevăruri. S-a propus astfel ca, pentru un asemenea caz, comunicarea să se facă prin luminarea unei figuri imense care să înfățişeze pătratul ipotenuzei, faptul, anume, prea bine cunoscut, că pătratul construit pe o ipotenuză e echivalent cu suma pătratelor construite pe catete. Dacă ființele de pe alte planete sînt raționale, ele vor trebui să înțeleagă adevărul pe care-l simbolizează figura noastră. Numai că atunci sîntem în drept să ne întrebăm: ce anume mai interesează, locul sau ideea? Locul nostru, al fiecăruia dintre planetari, sau marele loc comun, „adevărul“, în care ne regăsim şi unii şi alții, creatori şi unii şi alții, conştiințe de dincolo de lume cu toții?

Şi iată cum, dintr-o dată, a devenit limpede faptul că nu e de situat conştiința în natură, ca o parte a naturii. Ea nu are ce căuta aci, fiindcă nu e din lumea acesteia. Ba unii spun chiar că, într-un înțeles de cunoaştere, tocmai conştiința e cea care face cu putință natura. Cum s-ar afla ea prin urmare acolo? Astronomia poate să aducă oricîte cifre spre a intimida conştiința individuală — iar cifrele vor fi foarte instructive în ele însele, dar nu vor intimida decît pe cei ce nu vor să se apere; astronomia poate îndepărta conştiința oricît de mult spre periferie: toate acestea nu pot umili, nu pot micşora în propriii ei ochi conştiința individuală, fiindcă ea ştie că nu se micşorează decît mărimile, şi ea nu este mărime. În felul ei, nici nu este, nu este decît pentru sine — aşa încît nimic n-o poate umili, afară doar de propriile ei neînțelegeri, de greşitul ei exercițiu.

Nu de lumile astronomice are a se tulbura omul şi nu în fața lor va trebui să resimtă complexul său de inferioritate. El nu e inferior prin raport la altceva,

de vreme ce nu există comună măsură între el şi altceva. E inferior prin raport la sine, atunci cînd nu stă, pe treptele lucidității, atît de sus încît să poată avea o potrivită conştiință de sine.

c) Istoria ca putere anonimă

Pe alt plan, mai puțin cosmic decît planul concepției astronomice a naturii, încearcă puterea anonimă a istoriei să intimideze conştiința individuală. Ce sînt eu în fața lumii? (al cărei răspuns s-a văzut că este: eu sînt eu şi lumea e lume, adică eu sînt iar lumea e cunoscută) e o întrebare căreia îi corespunde întocmai: ce sînt eu în fața istoriei? Precum în fața spațiilor infinite, insul e încercat aci de un complex de inferioritate. Şi, la fel cum se simțea un simplu termen din ordinea naturală, se simte el acum unul din ordinea istorică. Iar sentimentul istoricității nu pare făcut spre a spori încrederea omului în sine, eventual într-o misiune a sa; de cele mai multe ori te face lucid asupra anumitor zădărnicii, de pildă cea de a încerca să ieşi deasupra valului care te poartă ori de a vroi altceva decît vroiesc puterile obscure din tine. Singurul rol pe care-l resimte individul în fața acestor puteri este de a le privi cum se desfăşoară către ceea ce i se pare a fi, o dată cu el, o încheiere a lor, către constituirea lor în ciclu. Mai mult decît orice ordine, cea istorică va da sentimentul împlinirii, al sfîrşitului, ceea ce în definitiv va scuti pe individ de truda de a gîndi şi vroi viitorul.
Integrat în ordinea istorică, individul nu poate explica nimic; el este explicat, aşa cum era, pe alt plan, şi în ordinea naturală. Există „legi“ pe deasupra capului nostru, care ne fac să fim ceea ce sîntem. Fără să vrem, fără să avem nici o putere împotrivă-i, pare-se potrivit cu această mentalitate — un anumit destin istoric ne poartă către rosturile sale, care devin prin aceasta înseşi rosturile noastre. Şi ce sînt legile istorice? Ele ar fi simple regularități ale trecutului, consfințite de vechime şi de o statornică revenire. Din trecut le desprindem şi tot acolo le confirmăm, căci singura materie a istoriei pare a fi trecutul. La capătul lui, cum ne aflăm, istoria se înfățişează de obicei drept un întreg bine închegat, bine articulat, avînd semnificații depline, care nu întîrzie pentru cercetător să iasă la iveală. Ceea ce a fost devenire, şovăială între două sau mai multe posibilități, căutare, nelinişte, s-a pierdut. N-a rămas decît linia mare, mersul ei sigur, care vine către noi cu atîta neînduplecare încît nici nu ne mai întrebăm dacă trebuie

sau nu să încercăm un gest de împotrivire. Ni se pare că sîntem — spre a folosi cuvîntul rostit în asemenea împrejurări — cu adevărat obiecte ale istoriei.

Cum am putea fi subiecte ale ei, dacă nu privim în istorie decît trecutul? Avînd această mentalitate de filologi, cum numeşte Ortega y Gasset mentalitatea istoricilor, privind întotdeauna spre trecut, făcînd etimologia faptelor, ne condamnăm la sterilitate, de vreme ce trecutul nu-l putem explica în chip viu, nu mai e de resortul nostru — chiar dacă admitem că nici el, la rîndul lui, nu ne explică întocmai cum sîntem. Dar de ce să fie adevărat că istoria trebuie să îndrepte către trecut? E bine să stăruim nițel asupra proastei înțelegeri a istoriei, pe care ți-o dă tocmai studiul ei. În loc ca trecutul să fie un fel de a vedea, de a presimți, de a vroi viitorul, e o constantă negare, o constantă întunecare a lui. Pentru toate mințile, lumea trecutului e ceva, în timp ce viitorul nu e aproape nimic. Iar în loc să însufleţească şi să sporească puterile individului, trecutul apasă şi deprimă, dînd acel sentiment al sfîrşitului care ne tulbură atît de des conştiința. Sentimentul nostru istoric obişnuit este acela de a poseda o imensitate de trecut şi un îndoielnic viitor.

Însă am putea să ne reprezentăm scurgerea istorică a timpului şi altfel decît prin imensitatea trecutului concret şi plin de culoare, în fața unui palid şi incert viitor. Am putea folosi, de pildă, reprezentarea pe o dreaptă a numerelor algebrice. E aceeaşi, bogăția de numere negative din stînga mea, cum e cea de numere pozitive din dreapta mea. Singura deosebire, aci, a istoriei față de algebră e că în prima nu mai pot opera cu numerele negative. Trecutul nu înseamnă întîmplările pe care le ştiu, în opoziție cu cele pe care nu le ştiu încă, ale viitorului; de fapt, nu le ştiu destul de bine nici pe cele ale trecutului, ci deseori le construiesc; ştim doar ce este. În schimb, el înseamnă întîmplările pe care nu le mai pot guverna, în care nu mai are rost să încerc a fi agent, pe cînd cîmpul celălalt îmi revine întreg mie.

Viziunea noastră istorică este, prin urmare, asimetrică. Şi nu numai prin sensul ei, adică prin faptul însuşi că are un sens, cît prin dezechilibrul dintre trecut şi viitor. Într-o viziune simetrică a istoriei, viziune ce ar fi poate cea potrivită, ne-am da seama că sînt în lume atîția germeni de viață cîte lucruri fără de viață. Într-un anumit sens deci, lumea ar trebui să ne pară că sporeşte prin propria ei moarte direct proporțional cu aceasta. Cu cît creşte ce e în stînga noastră, în cîmpul negativului, cu atît creşte şi ce e în dreapta

noastră. Dacă imaginația omului de azi ar fi liberată de obsesia trecutului, atunci istoria omenirii conştiente de sine ar trebui să mai dureze cît trecutul, adică, să spunem, încă vreo şase-şapte mii de ani. Iar pentru cel de atunci, de două ori pe atît. Departe aşadar de a ne da simțământul sfîrşitului, istoria bine înțeleasă ar trebui să ne dicteze începuturi.

Dar, dacă despre trecut am spus — şi lucrul e limpede — că nu e cîmpul nostru de acțiune, în acest sens am putea rosti aşa ceva cu privire la viitor? Nu cumva pentru că ne închipuim a extrage legi din trecut, legi pe care le socotim valabile şi în viitor? Ar reieşi în acest caz că tot trecutul primează în conştiința noastră şi că legile sale trec, pe deasupra capetelor noastre, către concretizările lor viitoare. Însă lucrurile nu par a sta tocmai astfel. Aşa-zisele legi ale istoriei nu sînt decît regularitățile de fapt sub care s-a manifestat, să spunem, spiritul în istorie. O libertate manifestată, consumată, are, ca orice lucru consumat, anumite regularități. Ceea ce însă nu constrînge întru nimic o libertate în devenire. Legile istoriei sînt regularități de constatare, valabile pentru cîmpul mort. Cel viu va determina el legi, care nu au decît o mai mare probabilitate, şi nimic mai mult, de a fi aceleaşi, putînd foarte bine fi altele. Deci nu legile istoriei fac ca viitorul să fie cîmpul nostru de acțiune; legile sînt tot trecutul istoriei, oricît ar vroi unii să facă din ele eternitatea ei. Viitorul privit în el însuşi, vroit în el însuşi, aceasta e acțiunea noastră cu putință. Iar în măsura în care săvîrşim — după cum se va vedea — aşa ceva, încetăm de a fi obiecte, pentru a fi pînă la un punct subiecte ale istoriei.

Sau nu. Să nu spunem mai mult decît e nevoie. Nu vrem să afirmăm decît că, în timp ce istoria obişnuită, întoarsă spre trecut, ne face exclusiv obiecte, aşa cum lumea, privită în afară ca exterioritate, ne făcea exclusiv tot obiecte, istoria privită ca o aşteptare activă a viitorului ne liberează de tragica noastră „obiectivitate“. E drept, nu ştim dacă, încetînd de a fi obiecte, putem fi subiecte ale istoriei adevărate. Nimeni nu cunoaşte care-s „apele vii şi apele moarte“ ale istoriei; nimeni nu poate spune ce va fi mîine, ce va rămîne mîine din actul de voință al lumii de azi. Am putea admite, la rigoare, că o voință prelungită, spațiată pe toată întinderea vieții noastre, ar izbuti să fie cu adevărat transformatoare; şi, la fel, am putea fi în drept să credem că, dacă nu facem istorie cu accese de voință (iar voința tuturor oamenilor, chiar a celor care se cred ființe istorice, este mai mult o însumare de accese decît o voință una), sîntem în stare, nu se poate să nu

fim în stare, a reuşi ceva în cazul că avem o voinţă neodihnită. Dar să nu admitem nici atît; să recunoaştem că voinţa de a fi subiect în istorie nu înseamnă nimic pentru istorie. Ea poate totuşi însemna ceva în sine şi poate fi valabilă pentru ea însăşi.

În definitiv, oare istoria — adică faptul că acţiunile au faimă, rodesc, durează — e cea care măsoară pe oameni? Nu, ci propria lor omenie. Şi aci, întocmai ca în naturalismul astronomic, se caută fără rost o măsură pentru om, alta decît măsura propriei sale fiinţe. Voinţa de a fi subiect, care înseamnă în primul rînd voinţa de a nu fi obiect, poate să nu izbutească ceva în istorie; poate să izbutească alături de istorie. Dar ce importă? Principalul e să reuşim ceva. Nu ceea ce va fi mai tîrziu, privit ca fapt istoric, are greutate. Este, acesta, un fel naturalist de a privi istoria, şi anume ca un cuprins de realităţi, printre care figurează sau nu figurează realităţile vroite, înălţate sau doar corectate de tine. Însă nu istoricitatea unui gest trebuie de fapt căutată, ci valoarea lui omenească intrinsecă. Cîte gesturi nobile nu s-au pierdut şi cîte jertfe tulburătoare n-au fost lăsate deoparte, din uitare sau nepricepere, de istorie! Cîte vieţi cu adevărat creştine nu s-au trăit, fără ca sfinţenia acelora să fi devenit faimoasă, istorică! Şi este creştinătatea lor mai mică? A fost valoarea lor morală zadarnic cheltuită? Ba s-a putut ca, în planul istoriei chiar, prin înlănţuiri fireşti şi vii, să rodească pe căi anonime. Dar admiţînd că nici măcar în mod anonim n-a rodit, viaţa lor a fost în ea însăşi o desăvîrşire, şi asta e de-ajuns.

Să privim deci istoria către viitor, spre a nu risca să fim doar obiecte ale ei. Şi, de fapt, să ne deprindem a nu iubi istoria mai mult decît merită. E bine să se vroiască viitorul, nu pentru că el face să supravieţuiască gestul nostru — căci n-o face întotdeauna —, ci spre a ne defini, pentru a ne desăvîrşi noi înşine. Omul nu este ceea ce este prezentul său. El este propriul său viitor. Iar Nietzsche spunea numai despre sine că este un om postum, cînd de fapt toţi cei care cred cît de puţin în propria lor omenie au vocaţie de oameni postumi.

Lucrurile acestea nu ni le spune istoria. Ea, grea de tot trecutul pe care şi-a propus să-l limpezească, nu poate îndrepta decît într-acolo. Cel mult dacă, ridicînd privirea de pe inscripţiile trecutului, ea se trudeşte să înţeleagă prezentul drept un produs al primului, drept un cuprins de fenomene, pe care seriile de evenimente ale trecutului pot foarte bine să le justifice. Iar cum prezentul sîntem, sau ne închipuim că sîntem, noi înşine — ne trezim

explicați şi înțeleşi înainte de a fi făcut cel mai mic efort de înțelegere, privind către noi înşine. „Ce sînt eu în fața istoriei?“ prin urmare. Cu alte cuvinte, ce sîntem noi, ființe anumite, în fața acestui curent de anonimat? Dar nici vorbă că nu vom fi vreodată ceva dacă istoria va fi pentru noi doar trecut, lume dată, spații şi realitate moartă. Niciodată conştiința individuală, al cărei ultim sens e creația, acțiunea, devenirea, n-a putut însemna ceva sub specia devenitului.

d) Masele ca putere anonimă

Ca şi cum cele două puteri anonime, cea a naturii astronomice şi cea a lumii istorice, n-ar fi fost de-ajuns, o a treia putere obscură, cea a maselor, vine să înfrîngă nu numai trufia conştiinței individuale, ceea ce ar fi un bine, dar încrederea ei în sine, ceea ce nu poate fi un bine. Şi într-adevăr, primele două puteri nu sînt de-ajuns. Pentru a-ți da seama că nu eşti nimic în fața naturii, ca şi spre a-ți da seama că nu eşti nimic în fața istoriei, îți trebuie — se spune — o oarecare luciditate, pe care nu întotdeauna o ai. Trăind în prezent, poți trece cu vederea peste ordinea istorică şi cea naturală din care faci parte. Însă chiar pentru prezent există un fel de ordine, cu privire la care e greu, dacă nu chiar cu neputință, să nu fii conştient; e ordinea colectivului, ordine în care, vrînd-nevrînd, eşti şi în fața căreia, la fel ca în primele două cazuri, eşti în drept să te întrebi ce poți însemna, cu alte cuvinte dacă poți fi vreodată subiect în loc de obiect.
Filozofii culturii europene pretind, de bună seamă nu fără îndreptățire, că sentimentul de aparținere la masă, şi o dată cu el complexul de inferioritate în fața maselor, încearcă mai ales pe omul de azi. Să fi devenit omul mai lucid, prin istorie, prin sociologie, prin filozofie a culturii, asupra propriei sale situații? Sau într-adevăr au devenit masele mai active astăzi şi mai dominatoare? În orice caz, un fapt nu trebuie trecut şi nici nu e trecut de către cercetători cu vederea: creşterea tulburătoare din ultimul veac a maselor europene, care din secolul al şaselea după Cristos şi pînă la 1800 nu se ridică niciodată peste cifra de 180 milioane, iar din 1800 pînă la începutul veacului douăzeci ajung la 460 milioane. Nu cumva masele încep să fie mai active şi pentru că sînt mai numeroase?
Dar faptele se cer cercetate după criterii mai adînci decît cele aritmetice. Eseistul spaniol Ortega y Gasset — ale cărui observații pot fi oricînd

primite, chiar dacă ideile sale nu cuceresc întotdeauna — arată că, în definitiv, fără ca populația Europei să fi crescut simțitor într-un interval de cincisprezece ani, lumea de după război s-a schimbat, trecînd de la o stare de indivizi la cea de gloată. Înseamnă atunci că nu doar numărul hotărăşte cu privire la mase. Ba cugetătorul spaniol observă mai departe că, despre indivizi izolați chiar, se poate spune că sînt masă, că au spirit de masă în ei. El afirmă că deosebirea dintre mase şi elite nu este după categorii sociale, în fiecare clasă existînd mase şi elite, ci după categorii omeneşti, om al elitei fiind cel care cere mult de la sine, care caută în toate întemeieri personale, în timp ce omul maselor are caracterul trîndăviei intelectuale, neostenindu-se să caute el însuşi sensuri, ci acceptînd totul de-a gata, ceea ce nu-l împiedică să aibă păreri despre toate lucrurile. Omul de azi este, după acest criteriu, mai ales un om al maselor. Astăzi, spune scriitorul citat, eroii tragediei au dispărut; a rămas doar corul.

E ceea ce un alt scriitor contemporan numeşte „tirania conştiinței mijlocii“. De ce o acceptă individul? În bună parte din uşurință. A avea lucrurile de-a gata e tot ce poate fi mai pe gustul omului contemporan. E drept că, dacă nu le-ar avea de-a gata, în cunoaştere ca şi în materie de civilizație, ar fi un altul: ar inventa, adică şi-ar exercita prima dintre facultățile sale; fără maşini, fără tehnică, fără confort am fi mai ingenioşi, dacă nu chiar mai buni — cum pretind unii. Dar care e ființa îndeajuns de absurdă să renunțe la ce are? Şi apoi mai e ceva în afară de faptul că, avînd de-a gata lucrurile, trăim mai confortabil. E faptul că, dintr-o timiditate prezentă şi aci, ne închipuim că, dacă nu le-am lua de-a gata, nu le-am căpăta deloc. Ce mă asigură că, renunțînd la bunurile civilizației de azi, pe de o parte, şi la prestigiul ideilor prejudecate, pe de alta, mai ştiu să regăsesc cheia atît pentru unele cît şi pentru celelalte?

E ciudată totuşi, dacă reflectezi ceva mai bine în jurul ei, dorința de a accepta, de a te supune, de a redeveni turmă. La drept vorbind, toată desfăşurarea istorică s-a trudit să ridice pe om la conştiința omeniei sale, să-l facă ins autonom, homo singularis. Dacă omul s-a întovărăşit cu alții — ne spun cu amănunte sociologii —, n-a făcut-o pentru a-i sluji pe ei, sau a sluji o idee a colectivului, ci spre a se sluji pe sine, spre a se scuti de anumite trude, spre a se apăra de anumite primejdii, spre a solicita şi a căpăta anumite beneficii. Acestea însă nu erau făcute să-l servească, ci tocmai dimpotrivă, să-l elibereze: uşurat de gîndul şi nevoia lor, el putea,

îndeplinindu-şi, fireşte, datoriile sale faţă de colectivitate, să-şi desfăşoare dialectica sa personală.
Dar e ceva mai mult încă, în afară de ce spun sociologii. Cea mai răscolitoare mişcare morală, creştinismul, n-a avut alt înţeles, poate, decît tocmai pe cel de a libera pe om, însingurîndu-l. Creştinătatea e o adunare de singuratici, spunea Unamuno în acea adîncă Agonie a creştinismului; căci dacă adevărul e ceva colectiv, social, comunicabil, creştinismul e individual şi incomunicabil. Negreşit, creştinul regăseşte apoi tovărăşia, întemeiază apoi Biserica. Dar o găseşte în el. Primul său moment este de a se desprinde de ai săi, de a tăgădui vechile sale legături faţă de ai săi. Isus n-are părinţi, nici surori, nici fraţi. O spune singur, şi îndeamnă şi pe ceilalţi să se desprindă de ai lor. Înţelesul creştinismului nu e, în materia aceasta, decît de a înnobila individul prin puterea sa de sacrificiu şi puterea sa de iubire.
Şi totuşi omul redevine turmă. De ce?
Nu e vorba nici un moment, în cele de mai sus, să se conteste îndreptăţirea colectivismului ce însufleţeşte, pare-se, lumea contemporană. Nu împotriva idealului sau a idealurilor de astăzi ne ridicăm, ci împotriva felului cum slujeşte individul contemporan aceste idealuri, oricare ar fi ele. Greşeala filozofilor culturii şi a „intelectualilor“ de azi, a oamenilor care se pretind a face parte din elite, ni se pare tocmai aceasta, de a protesta împotriva oricăror înglobări ale insului în mase, împotrivîndu-i nefirescul individualism al elitelor distanţate de rest. Însă nu faptul că un ins e integrat într-un grup ucide personalitatea, ci faptul că el n-a făcut-o aderînd, ci predîndu-se. Poţi fi foarte bine colectivist fără să păcătuieşti împotriva adevăratului individualism; mai mult încă, poţi fi colectivist rămînînd foarte bine om al elitei. Dar s-o faci dinăuntru. S-o doreşti, nu s-o înduri.
Într-un cuvînt, prin urmare nu idealurile societăţii de azi, ci slujitorii ei păcătuiesc faţă de spirit. Spiritul de turmă, spiritul de mase de azi nu e vinovat în el însuşi. E vinovat doar atunci — şi din păcate acest caz e foarte des — cînd slujitorii săi nu au conştiinţa de sine. Nu poţi avea conştiinţa de grup înainte de a avea conştiinţa de sine. Primul tău act trebuie să fie, întocmai ca al creştinului, de însingurare. De aci încolo, abia, găseşti aşa cum trebuie aceea ce părăsiseşi. Prin sine găseşte creştinul biserica, după cum, pe alt plan, prin sine găseşte spiritul ştiinţa ori conştiinţa individuală obiectivitatea istorică. Conştiinţa de grup venită înaintea unei conştiinţe de sine depărtează de act, de creaţie liberă, adică de creaţie propriu-zisă. Cea

din urmă conştiinţă este singura forţă productivă pe lume. Restul — ideologiile de grup fără individualităţi care se „grupează“ — înseamnă simple înfrîngeri ale individului, fără victoria nimănui.
Turma nu e în ideologii, dar e în greşita adaptare la ele. Adevărurilor pentru turmă — invitaţia la adeziunea nereflectată, netrăită, dinainte de orice şovăială; primatul ideii de masă în conştiinţa individuală, timiditatea şi resemnarea în faţa acestei puteri anonime a maselor — trebuie să li se împotrivească adevărurile pentru oameni. Idealurile de grup nu au ce pierde din aşa ceva. Dimpotrivă, a te desăvîrşi pe tine — am mai spus lucrul acesta — înseamnă a te face bun pentru toate experienţele. Trebuie să fii egoist înainte de a sluji un ideal, sau tocmai pentru că vrei să slujeşti un ideal. Ce absurditate să se spună că egoismul este izvor al tuturor relelor! Un anumit egoism da; însă, pe de altă parte, fără egoism nici nu poţi iubi cu adevărat. Trebuie să te iubeşti pe tine spre a-ţi putea iubi aproapele. Dacă e un paradox, e paradoxul viu al Bisericii, al comunităţii pe care n-o găseşti decît în singurătate. Întîi vine singurătatea, cu toate ale ei. Tacit, istoricul, ştia bine că izolarea îţi dă anumite însuşiri pe care niciodată n-ai să le capeţi din primul moment: de aceea şi scria el despre germani că, plăcîndu-le izolarea, cîştigau respect de sine şi simţ al onoarei, ceea ce romanii şi grecii, respirînd numai prin colectivitate, nu aveau. Trebuie să fii deci întocmai germanului descris de Tacit atît de frumos: un om care nu seamănă decît cu sine însuşi.
Cît de puţin e idealul acesta în gîndul contemporanilor se poate vedea din ipocrizia, pe care de asemenea am mai semnalat-o, de a se gîndi numai la alţii, a învinovăţi sau a vroi binele numai al altora, pierzînd din vedere propria noastră viaţă. În înţelesul de care vorbim are loc activitatea aceea, caracteristică pentru toate epocile în care omul fuge de răspunderea individuală: activitatea politicii. Nimic nu înjoseşte mai mult timpurile noastre decît răspîndirea unui asemenea tip de activitate. Gîndindu-se mai mult la sine, insul de astăzi cu siguranţă că ar săvîrşi o „politică“ mai demnă, nu numai din punctul său de vedere, dar chiar din punctul cetăţii de vedere. Eşti mai bun soldat dacă ştii să te baţi decît dacă înveţi pe alţii — neştiind-o nici tu prea bine — s-o facă. Lasă-i în pace: nu-i critica, nu-i măguli. Desprinde-te de ceilalţi şi vei înţelege care-s legăturile tale cu ei, cele adevărate, şi care-s datoriile faţă de ei, cele rodnice.

În definitiv, ce foloase pot trage colectivitățile de la un ins lipsit de simțul onoarei şi al răspunderii, paralizat, copleşit? Cu astfel de oameni şi pentru astfel de oameni e chiar păcat să faci o revoluție. Căci mişcările colectiviste încep şi trebuie să sfîrşească tot în individ.

Că ele încep aşa e limpede: nu sînt toate mişcările din istoria contemporană creația cîte unei personalități? Ştim ce se răspunde: avîntul maselor, se spune, e doar polarizat de o personalitate; pentru ca însăşi această personalitate să se ivească, e nevoie de un moment favorabil, moment care e în propriu al maselor. Nu desăvîrşirea personală a insului mesianic ar interesa, conform tezei materialiste de mai sus, ci momentul istoric, conjunctura. Ceea ce, firește, e adevărat foarte adesea şi poate mai ales în lumea contemporană; dar este uneori un fel de a se scuti pe sine de trudă şi de a diminua pe aceea a altora. E probabil că asemenea materialişti au spus şi despre Mîntuitor că a avut o sarcină destul de uşoară, datorită „momentului istoric favorabil“ în care a apărut.

Cît despre faptul că sensul mişcărilor colectiviste e de a sluji individul, el nu exprimă altceva decît că înseşi colectivitățile sînt sortite să slujească individul. Acestea din urmă o fac în măsura în care îl liberează. Şi s-ar putea spune că îl liberează în două privințe. Într-una negativă, mai potrivit numită eliberare, şi într-alta pozitivă, de înzestrare cu libertate. Ele îl eliberează de nevoi în primul rînd, dînd o soluție fenomenului economic. Numai că doctrinele care pornesc de la economia politică par a cunoaşte numai eliberarea. Iar un om eliberat nu este cu necesitate un om liber — dacă nu cumva supără această întrebuințare a cuvintelor. Un om eliberat e unul scutit de anumite piedici; un om liber, în schimb, e unul înzestrat cu anumite putințe. Şi nu reiese defel, din faptul că omenirea va fi într-o zi eliberată printr-o mai bună orînduire în planul economicului — de toată lumea dorită — de cele ale materiei, că va fi totdeodată şi liberă, adică înzestrată cum trebuie pentru cele ale spiritului. Colectivismul, care încearcă deocamdată numai o repartiție a bunurilor, uită adesea că tinde să rezolve doar o problemă şi o amînă pe cealaltă.

Reprezentanții acestui tip de colectivism sînt întotdeauna de formație economistă. Teoreticienii de azi ar putea fi împărțiți fără greutate în: economişti şi moralişti. Economiştii cred în doctrină şi lucrează cu raporturi cantitative, abstracte; moraliştii cred în om. Aceştia se întreabă dacă bunurile spirituale, care sînt ceva mai echitabil repartizate decît cele

materiale, rodesc cum ar trebui şi dacă nu cumva reactivarea primelor n-ar ajuta la echilibrarea celor din urmă. În sensul acesta, ei nu cred că e chibzuit să eliberezi individul fără să-l înzestrezi pentru libertatea pozitivă, iar amînarea ce li se propune li se pare o adevărată ignoratio elenchi. Economiştii distribuie bunuri materiale, în timp ce moraliştii valorifică bunuri spirituale. Ne temem că primii nu au întotdeauna dreptate.

Spre a fi liberat în chip pozitiv, individul trebuie să se găsească într-un grup care s-a desăvîrşit pe sine, care şi-a precizat sensurile de viaţă şi de cultură, dătătoare de conţinut existenţei individuale. Se poate vorbi, desigur, despre un moment de sub-colectivitate, moment în care o grupare se creează, se dezvoltă şi-şi aserveşte prin urmare individul. Trebuie să existe însă şi un moment de supra-colectivitate, cînd o grupare se deschide în afară şi slujeşte ea individul. Căci la ce bun, altfel, ar exista colectivităţile, dacă nu ar avea această poartă către universalitate, individul?

Dacă ni se pare ceva fericit în catolicism, faţă de care, pe de altă parte, arătăm atîtea rezerve, este felul teoretic cum se rezolvă raporturile dintre ins şi colectivitate. Deosebind între individualitate şi personalitate — prima întemeiată pe necesităţile materiei, cea de a doua pe cele ale spiritului —, catolicismul este în măsură să arate, prin Sfîntul Toma, că individul se subordonează statului, dar statul, persoanei. Căci individul e pentru cetate, iar persoana pentru Dumnezeu. De aceea catolicii de azi acuză pe Luther şi pe alţi liberatori ai individului că n-ar fi liberat decît individualitatea omenească, nu şi personalitatea, după cum pe alt plan fac răspunzător pe Descartes de înflorirea individualismului modern.

Dar catolicismul nedreptăţeşte aci orientarea către subiect a filozofiei moderne. O asemenea orientare tinde, e drept, să izoleze conştiinţa şi să o scoată din ierarhia naturii: aceasta este tocmai ceea ce se impută realismului catolic. Totuşi deşteptarea unei anumite autonomii a conştiinţei nu poate păcătui faţă de spirit dacă nu recade în cele ce combătuse, adică în primul rînd în absolutism. Numai ridicarea conştiinţei la rangul de entitate, şi încă una absolută, numai afirmaţia că prerogativele ei ar fi imuabile, iar sensurile pe care le prescrie lumii eterne pot îndreptăţi critica. Umanismul nu e un păcat prin el însuşi; este unul doar prin trufie.

Ce însemn eu în faţa maselor? Ce însemn în faţa istoriei? Ce, în faţa cosmosului? Nu însemn nimic, negreşit. Dar acestea sînt întrebări născute tot din trufie, din dorinţa de a fi ceva, şi de aceea răspunsul lor nu poate

oscila decît între umilință desăvîrşită şi trufie desăvîrşită. Dacă însă orice trufie este vinovată, nu orice umilință este binefăcătoare. Umilința omului contemporan — născută din constatarea lipsită de sens că el nu înseamnă nimic în ordinea naturii sau în alte ordini — este deznădejde pură şi simplă. Aşa trebuia să sfîrşească dorința noastră de a fi şi altundeva decît în propria-ne lume lăuntrică.

PENTRU O REABILITARE A INDIVIDULUI

Se împlineşte astăzi cu noi, cu deznădejdea noastră — spun istoricii culturii contemporane — tipul de om pe care l-a vroit şi prilejuit Renaşterea. Crezînd în puterile autonome ale omului, Renaşterea proslăvise un soi de umanism care se năştea din trufie spre a se împlini în umilință. Şi nici nu e de mirare, după cele arătate mai sus, împrejurarea că Renaşterea sfîrşea astfel. Lucrul se întîmpla tocmai prin aceea că nu privea puterile omului în ele înseşi, cît încerca în chip nesocotit să le împotrivească puterilor anonime.

În ce priveşte masele, de pildă, Berdiaev însuşi, cel care denunță „orgoliul umanist", constată că Renaşterea începuse cu afirmarea individualității creatoare spre a sfîrşi cu negarea ei, socialismul nostru de astăzi. La fel s-ar putea lesne găsi exemple privitoare la atitudinea orgolioasă a individului față de istorie ori la sentimentul său de siguranță personală față de cosmosul căruia rațiunea sa îi dezvăluia, sau chiar prescria în unele cazuri, legile. Aceste atitudini şi sentimente se desprind cel mai bine din felul cum e privită de către umanismul Renaşterii, prelungit în cel al Luminilor, ştiința însăşi. Căci dacă prin ea însăşi ştiința nu este o putere anonimă, deoarece ea se dovedeşte a nu fi altceva decît exercițiul conştiinței noastre intelectuale (conştiința prin urmare neputînd fi în ştiință după cum se închipuia în natură, în istorie, în social), obsesia naturalistă nu face mai puțin ca pînă şi ştiința să pară — după cum s-a arătat mai sus — o totalizare de înțelesuri gata constituite, pe care mintea să aibă privilegiul de a le regăsi întocmai. Dar aşa ceva pretindea încă de la începutul timpurilor moderne dogmatismul metafizic. Nu idealismul care, chiar sub formele lui excesive, nu făcea decît să prescrie o rînduială, ci dogmatismul metafizic, care credea încă în existența unei realități independente de intelect, dar afirma că structura acestei realități este perfect rațională, ca şi structura intelectului nostru, un asemenea dogmatism ne poate părea astăzi îngîmfarea omenească însăşi. Dar unde sfîrşea el? Sfîrşea, ca şi pe plan social, cu negarea a ceea ce proclamase la început: cu doctrina care constată că spiritul nu e în măsură să prindă pe esse, cu alte cuvinte cu pozitivismul! Socialismului de pe planul maselor, privit ca înfrîngere a individualității

creatoare din Renaştere, îi corespunde în chip desăvîrşit, pe alt plan, pozitivismul, privit ca înfrîngere a raționalității din epoca dogmatică la care dusese Renaşterea.

În socialism şi pozitivism, amîndouă deznădăjduite, culminează şi se curmă prin urmare tot ce e trufie în umanismul timpurilor moderne. Tot ce e trufie, dar nu şi tot ce e umanism. Aceasta tocmai nu înțeleg, sau se prefac că nu înțeleg, cei mai mulți dintre filozofii culturii contemporane. Ei se încăpățînează să lege umanismul de formele orgolioase ale deşteptării conştiinței individuale, aşa cum pe plan filozofic leagă idealismul de un anumit absolutism — de parcă n-ai putea tăgădui obiectul absolut fără să afirmi în acelaşi timp subiectul absolut. Păcatul umanismului este orgoliul; păcatul idealismului este absolutismul; dar, între cugete dezinteresate, o formă reprobabilă a unei doctrine nu poate întuneca doctrina însăşi. Cugetele de azi nu sînt totuşi cu desăvîrşire dezinteresate întotdeauna; ele vor să dovedească ceva (în chip cinstit, fără îndoială, căci poți avea şi interese cinstite) şi atunci nu şovăiesc să arunce discreditul chiar asupra doctrinelor ce nu sînt încă perimate. Cînd, de pildă, ai interesul de a dovedi că realismul Sfîntului Toma poate fi şi astăzi întrebuințat de gîndirea filozofică, nu e decît firesc să te grăbeşti a lichida cu idealismul ce-i stă în cale; iar cînd vrei să reînvii naturalismul lui Aristotel, cu ființele acelea aşezate pe caturi, nu e decît tot firesc să te grăbeşti a sfîrşi cu umanismul, care încurcă frumoasele ierarhii prin simpla deznaturalizare a omului.

Nimeni nu vrea să spună, prin aceasta, că ordinea morală a omului de azi, în măsura în care e încă cea umanistă, este ordinea bună. Numai că ar fi mai înțelept, înainte de a ne lepăda de ea, să vedem prin ce anume a păcătuit şi dacă nu cumva lepădarea noastră nu trebuie să fie chiar atît de întreagă. Catolicismului, de pildă, ai cărui reprezentanți în ale filozofiei vroiesc astăzi să se lepede în întregime de idealism şi umanism, i se poate reaminti că nu de prea multă vreme, în secolul nouăsprezece, anumiți gînditori ruşi, în frunte cu Dostoievski, nu erau departe de a se ridica tocmai împotriva lui şi de a-l acuza, cu acelaşi exclusivism de care dau azi dovadă reprezentanții săi, cum că întrupează spiritul lui Anticrist. În monografia sa asupra romancierului rus, Berdiaev arată cît de pornit era Dostoievski împotriva oricărui eudemonism social, în aşa fel încît a putut pune, în legenda Marelui Inchizitor, catolicismul şi socialismul laolaltă, drept potrivnice adevăratului creştinism. E de prisos să ni se spună după aceea că Dostoievski nu

cunoştea prea bine catolicismul Apusului: nedreptatea rămîne, iar catolicismul nu ar trebui să îngăduie ca, în numele lui, să se facă astăzi aceea ce nu i-a plăcut să îndure ieri. Căci dacă excesele stau bine unui rus, şi încă unuia de geniu, ele nu pot folosi în cazul unor simpli gînditori şi glosatori catolici care, printr-unii din reprezentanții lor, precum Maritain, nu obişnuiesc întotdeauna să ne îndemne a ține măsura în lupta împotriva celor care li se par a fi profeții vinovatului individualism modern.

Dacă trebuie să ne lepădăm de ceva nu e, prin urmare, de lucruri înseşi, de doctrine înseşi, ci, şi de astă dată, de spiritul în care le-am servit. Cînd de pildă Ortega y Gasset spune, acum: „Europa nu mai crede în norme morale“, „Omul de azi îşi închipuie că are doar drepturi, nu datorii“, înseamnă aceasta oare că doctrinele noastre, şi în special umanismul Renaşterii dimpreună cu idealismul de după aceea, ne-au dus la starea de individualism anarhic ce se pare că trăim ori am trăit pînă acum? Nu întru totul. Căci pentru a reveni la norme nu e nevoie de un nou decalog care să ni le impună, ci de un spirit care să ni le deştepte. Iar acel spirit — dacă nu cumva ne înşelăm — se poate foarte bine mişca în cadrele idealismului filozofic şi ale umanismului cultural. Ba numai în mijlocul acestora îşi poate el arăta întreaga măsură, cu condiția bineînțeles să nu fie tulburat în acțiunea sa, ca pînă acum, de orgoliul individualist, căruia i se întovărăşeşte prejudecata naturalistă a lui „a fi ceva în fața puterilor anonime“.

Cu alte cuvinte, e nevoie doar să se stingă veleitățile individuale spre a se deştepta răspunderile individuale. Aşa ceva poate face, pe plan de cunoaştere, ştiința contemporană, cu toate că pînă acum a inspirat de obicei exact atitudinea contrarie; şi ea izbuteşte aşa ceva prin faptul că oferă intelectului cea mai sigură ieşire din înfundătura naturalistă: dez-substanțializarea naturii. Cum poate fi însă, acum, deşteptată răspunderea în straturile mai adînci decît cel de cunoaştere, ale spiritului omenesc? Cum poate fi deşteptată ea pe plan moral?

Ordinea politică a veacului al nouăsprezecelea a făcut parcă tot ce i-a stat în puteri spre a compromite o asemenea reabilitare a individului. Ea s-a grăbit să ceară pentru el libertate. Numai că libertatea vroia să spună drepturi. Dacă omul de azi, cum spune Ortega y Gasset, îşi închipuie că are drepturi, e pentru că într-adevăr ele au fost cerute pentru el. Dar nu dreptul este libertatea, iar înzestrarea pentru libertate ți-o dă mai degrabă — azi lucrul se vede bine — datoria decît dreptul. Atîta vreme cît cere ceva pentru el şi nu

de la el, liberalismul nu putea deştepta în individ simţul răspunderii şi al propriei sale puteri. De aceea individul ordinii politice, pe care noi toţi o trăirăm pînă azi, prezenta acest aspect, paradoxal în termeni: era plin de drepturi, fiind totuşi lipsit de puteri. Nimic în societatea contemporană nu e mai slab decît un individ cetăţeneşte înzestrat cu toate drepturile. Căci dacă el are drepturi, ştie că, în definitiv, n-are răspunderi: masele i-au suprimat orice răspundere, îşi spune el, iar în oceanul colectivităţii, chiar dacă s-ar face vinovat de ceva, vina sa reprezintă atît de puţin în faţa puterilor care creează istoria, încît ea se pierde. El se închipuie, cu sau fără voia sa, lovit de iresponsabilitate.

Se poate ieşi de aci printr-o revoluţie politică? Puţin probabil. Se poate ieşi însă, şi lucrul s-a spus adesea, printr-una spirituală. Dar cum spiritul nu este doctrină ci viaţă, nu o doctrină mai bună e de căutat, ci un îndemn mai bun în planul vieţii. Iar viaţa e individuată, e în conştiinţa individuală. Cum i se poate deştepta acesteia răspunderea? Prin drepturi nu; dar prin îndatoriri, prin sentimentul de vină. Trebuie dezvoltat sentimentul de vină individuală. Iată singurul fel în care poate fi făcut rodnic umanismul: nu prin trufia drepturilor, ci prin umilinţa păcatului. Naturalismul, care făcea conştiinţa individuală să se simtă nimic în faţa cosmosului; obsesia trecutului, „etimologismul“ — dacă e îngăduită expresia aceasta —, care o făcea să se şteargă în istorie; colectivismul rău înţeles, care o anula în faţa maselor, toate acestea nu-i sustrag numai drepturile, tăindu-i rădăcinile trufiei, îi şterg şi toate păcatele, scutind-o de orice răspunderi. Iar pentru a o redeştepta la luptă, ea trebuie deprinsă cu gîndul că vina ei nu se pierde ci, dimpotrivă, se adună.

E curios ce greu recunosc oamenii că au greşit. În faţa juraţilor, în faţa colectivităţii, în faţa propriei noastre conştiinţe nu ne trudim mai mult decît într-o privinţă: să ne dezvinovăţim. Uneori recunoaştem că am săvîrşit o faptă. Dar numai că am săvîrşit-o, nu şi că astfel am greşit. Dacă totuşi ceilalţi vor să ne pedepsească, foarte bine. Poate etica lor îi obligă, poate numai legile lor, legi de care sînt siliţi să asculte. Dar, în fond, noi nu ne simţim vinovaţi. Am făptuit, dar n-am greşit. Trebuia s-o facem; nu se putea să n-o facem.

De altfel, toate sau aproape toate doctrinele ne ajută să ne dezvinovăţim, să ne înţelegem, să ne justificăm, să ne explicăm. Una din cele mai grosolane exagerări ale timpurilor moderne este de a încerca, sub imboldul

iluzionismului ştiinţific, dezlegarea fenomenului om. Am văzut că omul este explicat, în loc să explice el lumea. Nici vorbă că există aspecte ale fiinţei umane, aspecte sufleteşti, trăsături psihologice, care pot fi şi trebuie explicate prin influenţe de tot soiul, adică printr-un anumit materialism. Dar explicarea exclusiv materialistă a omului autorizează desolidarizarea sa morală de gestul pe care-l săvîrşeşte, automatizarea vieţii sale sufleteşti. Aşa s-a ajuns la a nu mai avea defel simţământul păcatului. Toate sistemele noastre educative învaţă pe om să se înţeleagă pe sine, să se cunoască, să progreseze — ceea ce e plin de frumuseţe; dar nici unul, aproape, nu-l învaţă să se învinovăţească şi să se răscumpere ispăşind. Iar fără sentiment al păcatului, fără conştiinţă a vinei individuale, nu există împlinire sufletească. Ba, pe deasupra, sîntem lipsiţi şi de încredere în noi: căci neavînd încredere în capacitatea noastră de a face rău, nu avem nici în capacitatea de a nu face rău. Sîntem astfel secaţi de adevăratele izvoare ale puterii morale.

Nu ştim să cerem iertare — adică ispăşire a vinei, nu absolvire a ei. Într-o lume în care oamenii ar avea dorinţa să se răscumpere, lucrurile s-ar înfăţişa cu totul altfel decît într-a noastră. Căci noi „progresăm“, dar, vedeţi bine, stăm de fapt pe loc. Doctrinele noastre ne fac să progresăm în îndemînare, în specialitate, dar nu pe plan moral. Iar acel sentiment al păcatului, care singur ne-ar putea împuternici, nu este printre virtuţile noastre.

Cît de mult era, de pildă, printre virtuţile platonismului! În Dialogurile sale, Platon revine adesea asupra afirmaţiei că e mai fericit cel care îndură o nedreptate decît — oricîte foloase aparente ar trage din ea — cel care o săvîrşeşte; că, mai departe, iarăşi în ciuda aparenţelor, eşti mai nefericit dacă nu-ţi ispăşeşti greşeala decît dacă ţi-o ispăşeşti; şi că lucrul cel mai înţelept de făcut, atunci cînd ai greşit, e de a te duce singur la judecător, să te osîndească şi uşureze de păcat. Căci la fel cum medicina tămăduieşte corpul, justiţia, spune filozoful, tămăduieşte sufletul. Ispăşind o pedeapsă liberezi sufletul de rău. De aceea, dacă ai păcătuit, aleargă acolo unde găseşti cea mai grabnică pedeapsă, la fel cum ai alerga la medic — pentru ca răul să nu-ţi corupă întreaga fiinţă.

Bietul Polos, dar mai ales Callicles, sînt indignaţi să audă asemenea afirmaţii din gura lui Socrate, în Gorgias. Ce absurditate! exclamă ei. Nu ştie toată lumea că tiranii trăiesc bine atîta vreme cît sînt tari, după cum înşelătorii trăiesc bine atîta vreme cît nu sînt dezvăluiţi? Iar retorica tocmai

de aceea e ştiinţă fruntaşă, fiindcă serveşte la a încredinţa pe ceilalţi de dreptatea ta chiar atunci cînd n-o ai. Dar Socrate are răbdare. El despică lucrurile aşa cum se pricepe, sileşte pe celălalt să-i urmeze judecata şi să i-o încuviinţeze, iar pînă la urmă hotărăşte (480 a): „Prin urmare, dacă e cazul să ne apere pe noi înşine cu privire la nedreptate, sau să ne apere părinţii, prietenii, copiii, patria, atunci cînd e vinovată, — retorica, Polos, nu poate fi de nici un folos; afară doar dacă nu socotim, dimpotrivă, că trebuie să ne slujim de ea spre a ne învinovăţi mai întîi pe noi înşine, apoi spre a învinovăţi pe toţi acei dintre părinţii şi prietenii care s-ar face vinovaţi, fără să tăinuim nimic, ci mai degrabă punînd greşeala în plină lumină, astfel încît vinovatul să se tămăduiască prin ispăşire. Ne-am sili astfel pe noi înşine şi am sili şi pe ceilalţi să nu şovăie, să se înfăţişeze vitejeşte judecătorului, cu ochii închişi, precum se supun fierului şi focului unui medic, în dragoste de frumos şi de bine, fără grijă de durere; iar dacă faptei săvîrşite i se cuvin lovituri, fiecare păşind înaintea loviturilor, înaintea lanţurilor dacă fapta e bună de lanţuri, gata să plătească dacă pedeapsa e s-o facă, gata să se exileze dacă osînda este exilul, să moară dacă trebuie să moară; necontenit întîiul în a se învinovăţi pe sine, precum şi pe ai săi; orator în această singură ţintă de a-şi face greşeala pe deplin lămurită, spre a se libera de cel mai mare dintre rele, nedreptatea.“

Că e frumos acest fel de a vorbi e de prisos s-o mai spunem. Dar el e şi drept. Restaurează pe om în demnitatea sa, făcîndu-l să-şi ştie măsura şi virtuţile. Astăzi încă îndemnul platonic ar putea fi rodnic. Omul e explicat prin influenţa mediului, prin ereditate, prin complexe freudiene şi aşa mai departe; toate acestea însă nu-l împiedică să se simtă vinovat, să se ştie vinovat. Nu ar însemna pentru el o împuternicire faptul de a se învinovăţi? La şcoala lui Platon am putea învăţa că păcatul nu e fatalitate; sau, chiar dacă e una, în sensul că nu-l putem ocoli, el nu este una în sensul că ne întunecă întreaga fiinţă. E o şcoală de demnitate omenească şcoala lui Platon. Poţi cădea, dar în acelaşi timp te poţi răscumpăra. Există în noi atîta virtute cîtă trebuie spre a redeveni fiinţe sănătoase moraliceşte. Totul e să nu-ţi ascunzi păcatele; să le scoţi la lumină, învinovăţindu-te, şi să le arzi la flacăra sincerităţii faţă de tine.

Dar platonismul nu te învaţă decît să-ţi iei răspunderea propriilor tale păcate. Există o altă doctrină — şi ea inactuală astăzi — care te învaţă să iei asupră-ţi păcatele altora. Niciodată individul n-a fost mai puternic decît

atunci cînd a urmat învățătura aceasta, care e creştinismul pur şi simplu. Dar a urmat-o el cu adevărat? De cele mai multe ori a dat-o uitării, i-a pierdut înțelesul şi a lăsat-o să fie piesă de muzeu, în loc să însemne un capitol dintr-o etică vie.
Într-un muzeu, în galeria eroilor lui Dostoievski, se poate întîlni acel specimen omenesc care să reabiliteze individul, arătînd tot ce stă în puterile sale sufleteşti, tot ce e liber în om. E Alioşa Karamazov1.

Alioşa nu e un sfînt. Nu e nici măcar un bun creştin, dacă prin creştin trebuie să se înțeleagă un fanatic şi mistic. Este doar — spune despre el autorul, subliniind cuvîntul — un altruist, un altruist precoce. Tînăr, aproape adolescent cum este, el n-a îmbrăcat haina mînăstirii decît din dezgust pentru viața în care trăise pînă atunci şi, mai ales, din admirație pentru starețul Zosima al mînăstirii. Despre stareți autorul nu spune multe lucruri, dar, printre ele, unul plin de tîlc: starețul ia voința şi sufletul celorlalți spre a-şi făuri cu ele propriul său suflet şi propria sa voință; mai mult încă, el ia asupră-şi toate nefericirile lumii, în nădejdea de a se învinge pe sine, de a depăşi tot ce e personal în el, cîştigînd adevărata şi deplina libertate. Nu avea ce învăța pe lîngă stareț un suflet neprihănit ca acesta al Karamazovului?
Nu doar că Alioşa ar fi purtat numai făgăduințe bune în ființa sa. În definitiv, era şi el un Karamazov, adică un senzual şi un pătimaş. Cînd fratele său după tată, mai mare, Mitea, îi istoriseşte cîte ceva din trecutul său de tînăr încercat de patimi şi ros de păcate, Alioşa roşeşte. Dar nu pentru că s-ar ruşina de faptele ce aude — mărturiseşte el singur —, ci fiindcă se simte şi el asemenea fratelui său. Dacă n-a păcătuit încă, ştie bine că ar putea păcătui: e în marginea păcatului, „pe prima lui treaptă“. El o spune deschis de cîteva ori: sînt şi eu un Karamazov!
Dar păcatele nu sînt decît începuturi în el; n-au să fie niciodată mai mult decît începuturi. Alioşa e încă o inimă curată — mama sa nu fusese oare o credincioasă adevărată? — şi de aceea toată lumea îl iubeşte. Poate că îl iubeau şi pentru că simțeau în el îngăduința, pentru că vedeau că nu-i judecă, nu crede de bunăvoie în vina lor. Cînd răul îi era dovedit, scrie autorul, el stătea mai degrabă întristat decît uimit, fără să se sperie niciodată de nimic. Cum să nu-l iubească oamenii, de vreme ce nimic din isprăvile lor nu-l tulbura? Doar ipocriții se miră de faptele semenului lor şi se

înspăimîntă. Alioşa părea nepăsător. Poate chiar înţelegea. În orice caz nu osîndea, aşa cum fac prea repede ceilalţi. Feodor Karamazov, vinovatul său tată, simte bine aceasta, cum că cel mai mic dintre fiii săi nu-l osîndeşte, că e singurul suflet de pe lume care nu-l osîndeşte. Şi la fel simte şi Gruşenka, femeia pentru care Mitea şi Feodor Karamazov, fiu şi tată, se duşmănesc; şi ea aşteaptă de mult pe Alioşa să vină să-i aducă iertarea, s-o îndrăgească „şi pentru altceva decît pentru josnicia ei“. Iar Alioşa, emoţionat, nu înţelege prea bine: „Ce ţi-am făcut eu?“ întreabă el cu lacrimile în ochi. — Şi apoi ceilalţi îl iubesc pentru fiinţa sa, pentru ochii săi limpezi, pentru faptul că nu-şi găseşte nici un merit deosebit; îl iubesc pur şi simplu. Nu sînt multe fiinţe îndrăgite fără nici o pricină deosebită, prin simpla lor prezenţă!

Toţi au nevoie de prezenţa lui Alioşa. Toţi îl cheamă la ei, în dimineaţa tragică a crimei; fiecare se simte bine cu acest suflet nevinovat lîngă el. Nu atît că ar avea nevoie de sfaturile sale. Unii îi cer sfaturi, dar nu sfaturile sînt ceea ce are el mai bun de dat. În ziua aceea ciudată, cînd merge de la unul la altul, de la tatăl său la fratele său mai mare, de la Ivan, fratele mezin, intelectualul şi ateul, la Caterina Ivanovna, logodnica lui Mitea şi iubita lui Ivan, iar din mijlocul tuturor se întoarce de cîteva ori la mînăstire să vadă ce face stareţul Zosima, care e pe moarte, — Alioşa nu e altceva decît o prezenţă. N-are de spus nimănui nimic; ştie mai puţin decît ceilalţi şi cu toate acestea e o binefacere pentru toţi.

Stareţul său simte aceasta. De la început spune lui Alioşa că nu trebuie să rămînă în mînăstire, deoarece viitorul său nu-i acolo; de îndată ce el, Zosima, va muri, tînărul să plece între oameni, să îndure încercarea cea mare a lumii; va trebui să străbată multe pînă să se întoarcă la mînăstire; dar să creadă în Cristos şi „să lucreze, să lucreze fără răgaz“. Asta-i tot. Alioşa nu înţelege bine. Abia iese din mînăstire şi se întoarce cu inima strînsă. De ce l-au trimis în lume? De ce l-au făcut să părăsească lumina de aci pentru bezna de acolo? Dar stareţul stăruie. Alioşa e silit să plece din nou, niţel nedumerit. — Începe, încetul cu încetul, să fie prins de corul celor care-l cheamă printre ei. E însă şi ameţit de însufleţirea lor, a tuturor. Ce vervă au toţi eroii lui Dostoievski! Ce mult vorbesc, ce aprins! Toţi au cîte ceva de spus, şi Alioşa îi ascultă răbdător, cu seriozitate. Doar el nu are mai nimic de spus. Într-un rînd abia, cînd fratele său Ivan, după ce-i povesteşte tot soiul de cruzimi şi nelegiuiri din cuprinsul lumii, îl întreabă dacă nu preferă să înceteze cu istorisirile, Alioşa răspunde: Nu, vreau să sufăr. Suferinţa e

începutul său de înfrățire cu lumea în care fusese sortit să ajungă. Prin suferință începe şi el să aibă ceva de spus.
Ceea ce e semnificativ, în cazul fraților Karamazov, e că toți trei, deşi sînt firi atît de deosebite, înțeleg, pe căile lor, prețul suferinței şi al răscumpărării. Cînd Mitea e acuzat că şi-a ucis părintele, cînd trebuie să admită că toate dovezile împotrivă-i sînt, la un loc, copleşitoare, chiar dacă nu admite că e ucigaşul părintelui său — atunci înțelege, într-o clipă de resemnare, că soarta i-a hărăzit încercarea aceasta spre a-l îndrepta. Pentru o ființă atît de nelegiuită ca el, doar o lovitură a destinului mai poate fi salvatoare. De aceea acceptă orice acuzație, orice umilire publică: „Voi suferi, spune el, şi mă voi răscumpăra prin suferință.“ Nu începe el, de altfel, să înțeleagă mai multe lucruri, în zorile acelea de după crimă? Ce e visul avut, cu copilaşul care plînge, cu țăranii înfometați, cu toată acea mizerie pe care acum, dintr-o dată, Mitea o vede? Mai tîrziu, în închisoare, el va spune că simte, în visul acela, o profeție. Un om nou s-a născut în el, un om care ştie că e vinovat pentru toți cei vii şi trebuie să li se dăruiască lor. El nu şi-a ucis părintele; dar primeşte pedeapsa, căci prin ea se descoperă pe sine. — Şi ce importă că Mitea e îmbătat de propriile sale gînduri cînd spune aceasta, că le va părăsi mai tîrziu, admițînd să fugă, să nu fie pedepsit şi uitînd de făgăduielile sale? El, adevăratul Karamazov, impulsivul, e sincer cînd rosteşte acestea, şi simplul fapt că le gîndeşte, că suferința l-a făcut să gîndească, înseamnă un progres moral.
De altă natură este suferința la Ivan, cu toate că îl înnobilează şi pe el. Nu ştie sigur dacă Mitea a ucis ori nu, dar îşi simte remuşcările: a plecat de acasă în chiar ziua crimei, şi Smerdiakov, sluga, îl înştiințase că are să se întîmple ceva. Dorise el sincer moartea tatălui său? Se gîndise el la moştenirea imediată, aşa cum insinua, mai tîrziu, aceeaşi slugă? (Ivan, nu trebuie să se uite lucrul acesta, era cel mai interesat dintre frați, de tînăr fiind silit să muncească pentru bani.) Oricum, nu făcuse nimic să împiedice crima. Că ucisese Mitea sau ucisese Smerdiakov nu interesa; el, Ivan, era autorul moral. Şi de aci hotărîrea de a salva pe Mitea, de a-l ajuta să evadeze şi să plece, însoțit de Gruşenka, în America, iar pe de altă parte de a se declara pe sine, înaintea judecății, drept autor al crimei. Dar conştiința lucidă de om în pragul nebuniei îl tulbură. N-o va face din vanitate? Nu cumva se gîndeşte să impresioneze, să silească pe ceilalți să-l admire, exclamînd: ce suflet nobil! — El îşi declară vina în fața juraților, pregăteşte

totul pentru evadarea lui Mitea, apoi înnebuneşte de-a binelea. Şi totuşi avusese dreptate: sacrificiul său avea şi o parte de orgoliu. Ivan e un intelectual şi face cu luciditate sacrificiul său, din minte, nu din inimă.
Alioşa, în schimb, se va sacrifica din inimă. Nici acum nu pricepe prea bine lucrurile, dar ştie, tot cu inima, ceva: că Mitea e nevinovat în faptă. Nimic nu era mai firesc decît să-l bănuiască. Nu-i spusese Mitea, în cîteva rînduri, că se simte în stare să-şi ucidă părintele? Dar Alioşa nu crede acum, odată crima făptuită. Nu ştie ce să răspundă juraţilor, şi totuşi o afirmă hotărît: Mitea e vinovat doar în cuget. De aceea, de îndată ce fratele său e condamnat, Alioşa nu se gîndeşte decît cum să-l salveze. Dacă ar fi fost cu adevărat vinovat, l-ar fi lăsat să-şi ispăşească pedeapsa. Dar aşa? Oricît ar vroi Mitea să se regenereze prin suferinţă, să cînte imnuri, să făptuiască binele, el trebuie să evadeze. „Tu nu eşti în stare, îi spune Alioşa, să porţi această cruce; nu eşti pregătit şi n-ai meritat-o.“
El o merită şi o vrea. Mai mult decît prin rachiu, spune autorul, prin voinţă corupe Alioşa pe cei care duc pe Mitea spre Siberia. Liberează pe fratele său, ia locul acestuia în lanţuri, îl minte, roşind, cum că se va salva şi pe sine, dar rămîne de-a binelea acolo, deşi i-ar fi fost foarte lesne să scape din mijlocul deportaţilor. Iar pe cînd Mitea fuge cu iubita sa, împlinindu-şi destinul său inegal de Karamazov, cestălalt Karamazov, care s-a învins pe sine, e copleşit de bucurie. Se uită la condamnaţii din jurul său, la cei deportaţi ca şi la cei care-i păzesc, condamnaţi şi ei în felul lor, — şi-şi spune: „E bine ca un nevinovat să coboare printre ei.“
În visul pe care-l are acum, adormind, îi apare prietenul său cel bun, Zosima, propria sa conştiinţă, duhul său creştin. Ce-i spune acesta? Îi spune cum că bine a făptuit. Vieţii sale îi trebuia suferinţa: primejdia de pînă atunci era tocmai că nenorocirea lipsea din viaţa sa. De aceea îl trimisese Zosima în lume. Iar Alioşa înţelesese că trebuia să-şi ia asupră-şi păcatele celorlalţi. Aceasta, numai, înseamnă a-ţi iubi aproapele şi doar cînd faci aşa ceva îndeplineşti ceva pentru el. „Astăzi, îi spune Zosima, făptuieşti pentru întîia oară.“ Fapta înseamnă apropiere de păcat, însuşire a păcatului, căci păcatul este în om şi numai în om. Umilinţă, milă, spirit monahal în mijlocul lumii, iată ce misiune are Alioşa de îndeplinit. De aceea, ori de cîte ori va putea, el să-şi ia asupră-şi păcatele şi nelegiuirile aceluia pe care se va simţi ispitit să-l osîndească; să pătimească în locul său şi să-l lase, cu seninătate, să plece…

…Alioşa deschide ochii: „Încăperea era plină de zgomot, se făcea ziuă; Alioşa deosebi chipuri grosolane şi brutale în jurul său, care-l priveau, chipuri tuciurii de țărani şi soldați, sclavi pînă la orbire ai cnutului şi consemnului, chipuri pe care simțământul vinei lor vădite şi al pedepsei neîndoioase le făceau, în clipa aceasta, cu adevărat tragice de spaimă şi totdeodată de cruzime. Alioşa surîdea.“

E greu de spus, fără o amănunțită cîntărire a lucrurilor, dacă şi măsura în care ficțiunea aceasta literară (care nici a lui Dostoievski nu mai este, după versiunea definitivă a romanului) întrupează duhul creştinismului. Nici vorbă însă că există aci elemente creştine. Şi există, mai ales, acea înnobilare a individului, pe care în primul rînd creştinismul ştie s-o propovăduiască şi ilustreze.
Doctrina lui Platon regenera pe om, făcîndu-l să revină la starea sa de puritate normală. Ideea de normal, de sănătos, drept, cuvenit, echilibrat, comandă platonismul. Dar tocmai de aceea regenerarea de care e vorba nu însemna o sporire a puterilor omului, o victorie spirituală a sa, ci pur şi simplu o recucerire a puterilor inițiale. Morala lui Platon nu face, prin urmare, eroi, ci oameni de treabă, desigur cei mai de treabă cetățeni pe care şi i-a dorit vreodată omenirea. Creştinismul, în schimb, rupe echilibrul fundamental al individului, tulbură sănătatea firii sale, îl îmbolnăveşte, de astă dată pentru a-l arunca dincolo iar nu dincoace de granițele existenței sale individuale. Creştinismul face cu adevărat indivizi puternici, ceea ce înseamnă indivizi care să lărgească cercul omeniei lor. Puterea individuală au ştiut s-o sporească, pînă la un punct, chiar alte doctrine sau alte epoci decît cele ale creştinismului adevărat. Renaşterea, de pildă, făcea din puterea individuală o pricină de orgoliu, iar aceasta este iarăşi o slăbiciune, pe care Ivan Karamazov ştia să nu şi-o ascundă. Puterea nealterată sălăşluieşte mai degrabă în inima lui Alioşa Karamazov.
Şi poate că nici Alioşa nu reabilitează în întregime individul. Căci dacă ia asupră-şi, cu smerenie, păcatele altora, îşi închipuie în schimb că e nevinovat. Nici el, prin urmare, nu-şi însuşeşte cu adevărat păcatul de pe lume, adică nu şi-l însuşeşte într-atît încît să aibă sentimentul vinei individuale. „E bine ca un nevinovat să coboare printre ei“, îşi spune Alioşa, cînd ar fi trebuit să spună: „E bine ca un vinovat să se ridice dintre ei.“

Zosima ştia bine de ce trimite în lume pe acest Karamazov care nu se răscumpărase încă!
Sentimentul vinei individuale, iată începutul nostru de lume. Cel care nu se vrea puternic să rămînă mai departe printre nevinovații veacului ce trăieşte. Dar insul care, dimpotrivă, nu se vrea copleşit de puterile anonime să învețe că mijlocul cel mai bun de a le înfrînge este de a se învinovăți. Lui Dumnezeu însuşi nu-i plac în chip exclusiv oamenii nevinovați. Insul „după inima lui Dumnezeu“, spun oamenii Bisericii, este David, care a greşit dar s-a căit. Dacă umanismul vrea să dăinuiască, nu trebuie să înceapă prin trufie spre a sfîrşi, cum am văzut, în deznădejde, ci prin singurul fel care poate face activ pe individ, prin adevărata, nu de împrumut, umilință. Născută din căință, din conştiința vinei individuale, umilința e singura formă de viață care obligă. Înainte de a da drepturi omului, ea îi impune răspunderea, care e însăşi drama sa, acțiunea sa.
Perspectiva naturalistă şi realistă a lumii face pe om inactiv. Lumea devine mai bună dacă ceilalți devin mai buni, nu singur tu însuți. De aceea doctrinele se vor sili să îmbunătățească pe oameni, nu omul, căci acesta ni se pare că nu înseamnă nimic prin el însuşi. La fel spusese realismul şi pe plan de cunoaştere: dacă cerul ți se arată, îl cunoşti; dacă nu, e probabil că nu vei afla ceva cu privire la el şi lume. Dumnezeu, diavolii, istoria, oamenii au făcut lumea aşa cum e azi. Tu ai venit la treabă gata, ca să priveşti şi cel mult să emiți judecăți de valoare şi de existență.
În fața unei asemenea pasivități, umanismul e în drept să reabiliteze acțiunea, fapta individuală. Alioşa făptuia pentru întîia oară atunci cînd se substituia păcătosului, însuşindu-şi vina aceluia. Umanismul are aci însăşi cheia activității. Păcatul este în om, iar a lua asupră-şi păcatul altuia nu înseamnă decît a deveni conştient de propriul său păcat (şi eu sînt un Karamazov!), a regăsi începutul dramei sale individuale, care e solidară cu drama celorlalți. Coborîndu-se astfel în sine, conştiința descoperă două lucruri: mobilul acțiunii, pe de o parte, şi temeiul comunității morale, pe de alta.
Acestea două, acțiunea şi dragostea, abia acum cu putință, sînt cuprinse de înțelesul deplin ce trebuie dat lui a vroi. Reabilitarea individului, reabilitare unde ar trebui să ducă orice umanism bine înțeles, s-ar desfăşura prin două serii de manifestări cît de se poate de caracteristice: întîi, ar autoriza pe individ să vroiască mai mult, făcînd posibilă creația responsabilă; în al

doilea rînd, ar autoriza pe individ să vroiască mai puțin, reabilitînd, o dată cu individul, faptul neînsemnat, acțiunea lipsită de răsunet. A vroi mai mult, cu accentul pe a vroi, a vroi mai puțin, cu accentul pe mai puțin. Primul termen al acestei distincții— pe care am folosit-o şi cu un alt prilej — tinde să arate că individul nu trebuie să se simtă paralizat în mijlocul lumii ce-l înconjoară, aşa cum conştiința nu trebuia să se simtă paralizată în fața ştiinței ce-i preexista. Nici un fel de putere anonimă nu poate împiedica pe individ să se adîncească în sine şi să se descopere purtător de vini, solidar cu vinile altora. A vroi mai mult revine, prin urmare, la a vroi răspundere mai multă, fără teama că ai să fii copleşit de ea; căci doar răspunzînd de multe poți făptui cîte ceva.

Dar nu reiese de aci că trebuie să făptuieşti numai ceea ce e mare. Partea a doua a afirmației de mai sus tinde să arate că nu creația mare interesează, ci creația. „Mare“ e un termen de-al conştiințelor orgolioase, cele care în mod obişnuit sfîrşesc la deznădejde, întrucît s-au măsurat fără rost cu lucrurile de măsura cărora nu sînt. Absurditatea voințelor de azi e tocmai că năzuiesc către mare. Astăzi fiecare voință de reformă e o voință de revoluție. Dacă nu e cu putință o revoluție cosmică, reformatorul nostru ar vroi măcar una internațională; dacă nu e cu putință nici una internațională, el visează în orice caz la una a grupului din care face parte. Sub grup nu ne coborîm niciodată; unuia singur nu se mai osteneşte nimeni să-i predice. De ce scriem cărți?1 Tocmai pentru a vorbi la sute de oameni, nu unuia singur. Reformatorul de azi vrea să reformeze oameni, nu pe om. Şi de aceea nu reuşim nimic! De aceea vorbim, dar nu acționăm: nici în ce ne priveşte, nici asupra altora. „Mai puțin“ ar însemna faptul mai mic, mai fără răsunet, pentru mai puțini, pentru unul singur chiar. Şi aceasta ar fi: a nu proclama întotdeauna reforma noastră, ci a o vieți.

Oricît de puține ar fi cele ce vrei, tocmai fiindcă ele se constituie în fapte, şi nu într-o pornire orgolioasă de răsturnare, s-ar putea insera mai bine în sînul realității decît aceasta. Voințele mari, dilatate, ale reformatorilor de tot soiul sînt pînă la urmă nerodnice, purtătoare de deznădejde. Într-un anumit sens, ele nici nu sînt voințe adevărate, ci simulate. În dosul lor stă indiferența: ori tot, ori nimic. Şi fiindcă nu poți obține tot, te mulțumeşti cu nimic. Voința e doar de suprafață; temeiul e indiferența. Reformatorul politic al zilelor noastre, de pildă, vrea el cu adevărat aceea ce propune? El îşi face proclamația către popor; dacă poporul aderă şi îl urmează, foarte bine; dacă

nu, el se va mulțumi să ştie că a avut dreptate şi va recădea în starea sa de indiferență pe care i se altoise crezul. Cînd, în mijlocul acestei lumi de indiferențe, voința autentică, lipsită de orgoliu, plină de simțul măsurii sale, dar şi de cel al puterii sale, se va ivi, ea nu va întîmpina alte piedici decît cele ale propriei sale desfăşurări. E probabil că s-a mai spus lucrul acesta: dragostea unuia singur e, pînă la urmă, mai puternică decît indiferența tuturor.

Sentimentul că lumea contemporană este, în fond, indiferentă atunci cînd nu are luciditatea de a fi deznădăjduită ne autorizează, ca încheiere, să spunem că ea n-are viitor. Ea e aplecată spre trecut, dacă e aplecată spre aşa ceva; de fapt, se oglindeşte pe sine în apele prezentului şi, chiar dacă nu e cu desăvîrşire mulțumită de imaginea ei, are foarte rareori nădejdea activă, neutopică, reformatoare că imaginile viitorului ar putea fi mai frumoase decît cele ale clipei de față. Ea nu vrea viitorul cu adevărat fiindcă nu vrea nimic. Viitor are doar voitorul. Noi nu-l avem. Am putea fi oameni postumi, cum spunea Nietzsche: dar nu ştim încă să fim.

A IUBI VIITORUL

Ar fi dorința cea mai vie a multora dintre cei de azi ca lumea să se sfîrşească nițel după ei sau, dacă se poate, chiar o dată cu ei. Nu putem suferi viitorul, acesta-i adevărul. Ne prefacem că-l pregătim, că-l dorim, că-l aşteptăm, dar, în fond, nu ne interesează în el însuşi. Şi n-ar fi nici măcar un act de generozitate față de alții acela de a-l pregăti. Ar fi, după cum s-a mai arătat, un simplu act de definire al nostru, de vreme ce nu sîntem altceva decît propriul nostru viitor. Nu putem suferi viitorul, singurul lucru care e al nostru!

Semnificativ pentru indispoziția față de viitor este sentimentul, adesea prezent în unele cugete, că lumea e într-adevăr sfîrşită sau pe sfîrşite. Uneori sentimentul ia forme absolute. Aşa trebuie să fi fost în preajma anului 1000, cînd panica sfîrşitului de lume cuprinsese de-a binelea minții creştinilor şi poate chiar pe ale necreştinilor. Tot aşa va fi — nu încape nici o îndoială într-o asemenea privință — în preajma anului 2000. Dar chiar gînditori de mîna întîi sînt încercați de sentimentul amintit. Nu încep oare Caracterele lui La Bruyère prin: Tout est dit, et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes, et qui pensent*? (Iar după acest tout est dit a venit Kant, a venit Goethe, a venit analiza matematică…) Şi nimic nu e mai impresionant, în această privință, decît exemplul lui Hegel, care afirma că evoluția spiritului în istorie se încheie prin căpătarea unei conştiințe depline de sine, pe care o aduce lumii filozofia sa, dincolo de ea dialectica spiritului în istorie nemaipărînd a poseda mult înțeles.

Nu e numai orgoliu aci. E şi multă, îngrozitor de multă oboseală. Acolo unde sfîrşeşte istoria ştiută de noi ni se pare că sfîrşeşte istoria însăşi. Acolo unde se încheie viața noastră avem sentimentul că sfîrşeşte, dacă nu viața însăşi, măcar un capitol de-al ei. Aşa e lesnicios de privit lucrurile. Nu e mai simplu să facem din astăzi o culme decît un adevărat început? Istoria pare a se întregi prin clipa de față, în această zi al cărei conținut vine de la sine să împlinească tot ce ar mai fi fost de împlinit în lume. Şi sfîrşitul ni se pare de neînlăturat atîta vreme cît istoria se înfățişează ca un întreg, cu semnificații depline şi bine articulate, în locul devenirii pure şi simple. Ne socotim pe de o parte victime, pe de alta privilegiați. Victime ale aşa-numitului „curs al

istoriei“; privilegiaţi însă, căci măcar putem fi spectatorii lui. Aşa încît stăm aici, la capătul seriei istorice, şi cîntărim tot ce a fost şi în felul în care a fost. Onorăm pe Solon, prețuim şi disprețuim pe Alcibiade, condamnăm sclavia antică şi Inchiziția medievală, proslăvim pe Ioana d’Arc. Dar cine sîntem noi? Ce privilegiu unic ne revine în aşa fel încît să nu făptuim nimic şi să avem dreptul de a judeca tot?

În alte cazuri, sentimentul nostru de sfîrşit nu ia asemenea forme absolute, ci unele ceva mai blînde. Nu este chiar sfîrşitul lumii, ni se spune atunci; este numai un sfîrşit de veac. Dacă nu ne aflăm la capătul cel mai depărtat al seriei, sîntem totuşi pe undeva, la o înnăditură a ei. Cu noi se sfîrşeşte un lanț de lucruri şi de la noi începe un altul. În timpurile noastre, zic profeții aceştia, se zămisleşte aşa-numitul „om nou“.

Omul nou! Dacă măcar l-ar vroi cu adevărat pe el, pentru ce e nou în el, pentru viitorimea lui… Dar profeții noştri sînt, de fapt, tot nişte filologi, cum i-a numit gînditorul acela, tot spre trecut privesc şi doar trecutul e materia lor. Cum însă trecutul nu conține prin el însuşi viitorul, ci prin puterea noastră de a vroi, profeții de azi, ideologii adică (speța de vînturători ai ideilor, care a reuşit să le compromită pe acestea prin sterilitatea veacului al nouăsprezecelea), nu mai izbutesc să vadă nimic. Şi atunci e simplu: fiindcă nu văd, prevăd. Omul nou e o negație; e ceea ce nu disting ei bine în viitor, nevroind bine în prezent. Omul nou vrea să spună numai sfîrşit al lumii vechi. E iluzia celor care nu sînt pregătiți spre a duce mai departe pe omul vechi. Cum, toate virtuțile culturii noastre au ostenit? Creştinismul nu mai inspiră? Umanismul nu mai cultivă? Ştiința nu mai dovedeşte? Ce minciuni! Cîte accente de artă mai poate deştepta sentimentul religios! Cîte geometrii nu s-au scris încă! Trebuie să privim spre viitor, nici vorbă; dar nu blestemînd trecutul, ci purtîndu-l cu noi, înainte. Sfîrşit de lume, iată cum ştim să botezăm lipsa noastră de voință, micimea viziunii noastre, lipsa aceasta de orice idealism.

În bună parte, lucrurile provin dintr-o greşeală de perspectivă. Filozoful culturii Oswald Spengler a calificat viziunea istorică privilegiată drept una ptolemeică, deoarece, după cum sistemul lui Ptolemeu făcea din pămînt centrul universului, la fel viziunea aceasta face din prezent un centru de perspectivă. Trebuie, adaugă el, o viziune copernicіană, cercetarea istoriei cu un ochi atît de indiferent în ce priveşte situația mea personală de cercetător, încît să nu mi se mai pară, de pildă, că secolul al

nouăsprezecelea după Cristos este cu mult mai însemnat decît secolul al nouăsprezecelea dinainte de Cristos. Căci şi fizicianului i se pare luna mai mare ca Jupiter şi Saturn, dar nu proclamă faptul acesta. — Totuşi se arată a fi ceva ptolemeic pînă şi în viziunea istorică a lui Spengler. Este, anume, o obsesie de sfîrşit de veac, obsesie pe care se poate foarte bine să i-o fi întărit observările şi dovezile faptelor, dar ce rămîne, psihologiceşte, un semn de oboseală şi oricum o situare privilegiată a prezentului.

a) Despre apatia omului contemporan

Mentalitatea istorică, îndrumătoare numai spre trecut, e, după cum s-a amintit, cu adevărat vinovată de eroarea de perspectivă în chestiune. Ea nu îndeamnă pe oameni la acțiune, la luptă, la ceea ce teologii numesc agonie, ci, înfățişînd trecutul ca un destin, ca un blestem, învață pe oameni apatia. Creştinul singur — o arată Unamuno, în Agonia creştinismului — ştie să deprindă sensul luptei, al agoniei. Istoria obişnuită înlocuieşte agonia prin apatie, constituind astfel cea mai proastă şcoală cu putință pentru individ. Din punct de vedere moral, individul de azi e mai rău înzestrat decît oricare altul, poate, iar într-o largă măsură faptul se datoreşte spiritului istoric, istorismului, care a ridicat apatia omului modern — încurajată de altfel şi de presiunea celorlalte puteri anonime — la rangul de floare aleasă a lucidității.
Să subliniem, în puține cuvinte, cîteva trăsături care ne par caracteristice pentru apatia omului modern. Nu s-ar putea spune despre el că este cu desăvîrşire apatic şi că, de pildă, nu ar fi încercat de nici un entuziasm. Dar entuziasmul său e de un anumit tip: nu e un entuziasm care se deşteaptă în el, ci unul care îl cuprinde. Dacă prin urmare ne entuziasmăm, o facem din afară, printr-un curent care ne ia cu sine, căruia i ne predăm, cum spuneam şi ceva mai sus. De aceea ne şi entuziasmăm de atîtea lucruri. Un observator de suprafață ar putea spune despre societatea contemporană că e foarte tînără sufleteşte, de vreme ce are atîta căldură, de vreme ce aplaudă cu atîta bunăvoință. Ce e mai tînăr, oare, decît entuziasmul unei mase ce asistă la un spectacol sportiv sau popularitatea neobişnuită pe care o cîştigă unele lucruri, foarte multe, în acel continent prin excelență tînăr al Americii?
E ceva suspect totuşi aci: popularitățile nu rezistă; entuziasmele sînt sincere şi au o anumită spontaneitate, dar nu sînt durabile. De ce? Tocmai, poate,

pentru că „ne cuprind“, pentru că vin — vin de undeva, se fac undeva, dintr-o plămadă anonimă — spre a ne lua pe sus pentru o clipă şi a ne lăsa neschimbaţi după aceea. Dar aşa ceva nu înseamnă tinereţe. Asta poate fi tinereţe de american, tinereţe de spectator sportiv, dar nu tinereţe adevărată. Tinereţea are, cît de cît, un înăuntru. Entuziasmul vine dinăuntru, ţi-l creezi tu, sau nu vine deloc. Iar entuziasmele care „cuprind“ sînt stări de suflet, sînt adevărate psihoze, pe care nu trebuie să le dorească nimeni, iar mai puţin decît oricine comandanţii pentru ostaşii lor. Nimic nu e mai ridicol, dar şi mai semnificativ, pentru stările de suflet ale contemporaneităţii decît cazul acestor comandanţi — de cele mai multe ori oameni politici — care se simt într-o zi ridicaţi de valul entuziasmului popular, spre a se trezi a doua zi în apele liniştite ale mediocrităţii, fără să ştie de ce s-a întîmplat atît una cît şi cealaltă. Capriciul gloatei, exclamă atunci înţeleptul, socotind că a explicat tot ce era de explicat. Dar capriciul nu denumeşte cum trebuie carenţa sufletească a gloatelor, lipsa aceea de înăuntru, dincolo de care totul e nesiguranţă şi nestatornicie. Capriciu e prea mult. Gloatele nu au nici măcar atît.

Caracteristic încă, pentru omul modern, e sentimentul de „a aştepta să se întîmple ceva“. Dintr-un moment într-altul trebuie sau poate, pare-se, să aibă loc ceva. Ciulim urechile şi aşteptăm. Nu s-a întîmplat încă? Se va întîmpla cu siguranţă peste puţină vreme. Aşa aşteptăm atît pe cele rele cît şi pe cele bune. De ani de zile aşteptăm războiul, de pildă. Îl aşteptăm fiindcă, spunem noi, el vine sigur, la fel cum aşteptăm revoluţia, care e cu neputinţă să nu se întîmple. Revoluţiile „se întîmplă“. Sîntem atît de apatici, încît chiar acţiunile omeneşti prin excelenţă şi de iniţiativă prin excelenţă, cum sînt revoluţiile, chiar ele se întîmplă în chip impersonal. Şi nu ne dăm întotdeauna seama că fatalismul într-o astfel de materie e la fel de absurd, aproape, ca atitudinea unui însetat care ar aştepta să se întîmple o acumulare de nori şi să plouă, în loc să sape pur şi simplu spre a găsi apa acolo unde este. Nu spunem, în definitiv, că revoluţiile nu se întîmplă şi de la sine. Dar ele se întîmplă tocmai pentru că, intimidat, individul le aşteaptă. Într-o lume care ar vroi mai mult, asemenea manifestări ar fi mai puţin întîmplate.

Dar apatia omului modern îşi găseşte încununarea desăvîrşită în sentimentul său de aşa-numită curiozitate. Căci, să nu ne mînţim: curiozitatea nu e, de cele mai multe ori, o formă activă, dorinţa de a şti, pozitivul sufletului. Este întoarcerea în afară, din lene, din oboseală, a spiritului. Sîntem extravertiţi

din plictiseală. Critica societății contemporane ar trebui să înceapă tocmai de la condamnarea acestei forme stupide a curiozității, care face din noi toți nişte gură-cască. Cînd trece prin văzduh un aeroplan ne grăbim să ne întoarcem privirile către el. Ce vrem să vedem? Nimic precis, căci nu-i recunoaştem nici măcar principiile.

Nu legile înălțării şi ale mişcării lui; altceva ne interesează, ceva nedefinit, ceva spectacular. Ce mare invenție ziarul! Ne pune sub ochi — şi uneori chiar la propriu, cu fotografii — tot ce s-a întîmplat prin lume în ultimul timp. Noi ştim bine ce s-a întîmplat mai înainte şi vroim din toată inima cele ce se vor întîmpla în urma noastră; ne interesează acum să ştim doar în ultimele zile ce a mai avut loc pe glob… Şi încă ziarul e destul de greoi. Dar are să vină televizorul, sau cum se va numi, şi, întovărăşit cu radioul, ne va da o imagine instantanee a prezentului mondial, cu privire la care eram atît de curioşi să ştim cum arată. Atunci, măcar, e de nădăjduit că tragica noastră plictiseală se va curma; căci nu ne putem dori nimic mai desăvîrşit ca exercițiu de satisfacere a curiozității noastre.

Există o formă supremă a acestei curiozități: stupiditatea cu care ne privim unii pe alții. Da, stăm la geam şi ne privim unii pe alții. Ne mirăm unii de alții! E uluitor cum poate fi omul încercat de sentimente atît de absurde. Ce vedem la ceilalți? Nu vedem nimic adînc, nimic omenesc. Dar ne uităm cu voluptate, ne arătăm cu degetul, facem haz unul de altul, admirăm, comentăm. Te întorci în afară către oameni şi te uiți la oameni, atunci cînd ai pe om în tine. Ce apatie!

O astfel de curiozitate nu mai poate avea nimic pozitiv în sine. E pur şi simplu forma inversă a voinței, lăbărțarea şi paralizarea acesteia. Voința se naşte dinăuntru, dintr-o plinătate de viață spirituală. Noi însă nu avem nici un fel de înăuntru. De aceea — şi filozofii timpului ori ai culturii noastre nu au întîrziat să observe faptul — originalitatea celor de azi este în fond atît de mică. Pe plan de creație, omul de cultură al zilelor noastre nu are decît arareori ceva de spus; el e în schimb un excelent comentator, un remarcabil filolog, face ştiință comparată şi face, mai ales, în chip desăvîrşit de bine, istorie şi operă de erudiție. Ce semn mai bun, spune atunci filozoful culturii, pentru decadența timpurilor noastre decît această apatie? Dacă mai era nevoie de o dovadă că epoca noastră încheie un veac, un ciclu de cultură, nu o avem oare în chiar nerodnicia insului contemporan?

În definitiv, dacă apatia e destinul societăților în lichidare, n-ar mai fi nimic de spus. Dar să nu fie o apatie prin neştiinţă; mai mult încă, prin înşelăciune de sine. Li s-a spus oare oamenilor că voința lor e hotărîtoare? Că aceea ce fac ei se poate insera în istorie? Că, măcar, dacă nu se inserează în istorie, creează o desăvîrşire personală, valabilă prin ea însăşi chiar alături de istorie? Li s-a spus celor de azi că pot vroi? Nu. Li s-a spus că individul nu înseamnă nimic în fața puterilor anonime; că masele, istoria, natura şi chiar omeneasca ştiință vin toate peste ei, ca un val. Li s-a spus că a vroi, orice fel de a vroi, este o trufie şi deci o nesocotință. Că e mai înțelept să deznădăjduieşti decît să vrei.
Atunci apatia nu e tocmai un destin. Individul a fost calomniat, iar doctrinarii se dovedesc a fi căutat doar să-l intimideze. Asemenea fenomene de întimidare se întîmplă adesea în lumea istoriei. În fața unei voințe mari se pare că există împrejurări cînd indivizii sau chiar societățile întregi se văd silite să abdice. Aşa s-a întîmplat, de pildă, cu multe popoare din Antichitate, ce au fost intimidate de puterea şi mai ales de voința de putere a Romei. Regele Attalus, murind, lasă Romei moştenire puternicul regat al Pergamului. Cu Bitinia, istoricii ne povestesc că se întîmplă la fel. Ba chiar un rege al Egiptului, anume Alexandru al II-lea, imitînd pe cel al Pergamului, lasă ca moştenire Romei regatul despre care se spunea că e cel mai bogat al Antichității. Ciudată sinucidere! exclamă istoricul.
Ciudată? Sinuciderile acestea au măcar un sens. Ele sînt ale cîte unui om în fața altui om sau altor oameni. Dar sinuciderea despre care amintirăm, a omului de azi în fața unei puteri cu desăvîrşire anonime, cum s-o calificăm acum? Regele Attalus trebuie, nici vorbă, să fi fost un om apatic, el şi toată seminția sa; dar măcar aveau scuza că voința lor se pleca în fața altei voințe. Dar noi, în fața cărei voințe ne plecăm? Cui ne închinăm, subjugarea cui o cerem? Nu este cea mai surprinzătoare dintre idolatrii cea de care dăm noi, luminații de azi, dovadă?
E, hotărît, ceva de primitiv în omul contemporan. Spre a-l salva, istoricul zilelor de azi spune că el e doar, prin luciditate, un deznădăjduit. Şi într-adevăr, dacă te consideri într-o lume dată de-a gata, cu Dumnezeu, spații interplanetare şi îngeri, cu istorie, mase şi destin, e greu să nu fii deznădăjduit. Dar eşti un deznădăjduit aşa cum ar fi fost primitivul fără magie, de pildă. Nişte primitivi fără magie, nişte superstițioşi fără credință, nişte îngeri decăzuți şi cuprinşi de pasivitate, pozitivitate şi plictiseală, cu

aşa ceva seamănă, în fond, mentalitatea noastră. Şi pentru a păstra totuşi un grăunte din privilegiile pe care, încetul cu încetul, individul le-a pierdut, ne-am închipuit că, dacă n-am putut însemna ceva în mijlocul lumii în care ne-am trezit, ne revine totuşi satisfacţia de a constata că această lume lichidează o dată cu noi. Sîntem la sfîrşitul lumii, ea se curmă o dată cu noi. Dacă nu sîntem nimic, avem măcar satisfacţia să ştim că, nu peste prea multă vreme, nici lumea nu va mai fi nimic.

Poate că în convingerea aceasta mentalitatea noastră de primitivi se trădează mai mult decît oriunde. Negreşit, există printre noi autentici filozofi ai culturii care văd, înţeleg şi explică fenomenele lumii contemporane. Dacă aceştia găsesc semnele decadenţei, semne de sfîrşit în sînul ei, cu alte cuvinte dacă, o dată cu timpurile noastre, li se pare că se încheie un ciclu, explicaţia lor s-a închegat desigur pe un material de fapte prea bogat şi prea doveditor spre a mai putea fi înlăturată doar cu observaţia că ideea sfîrşitului o dă un anumit sentiment al sfîrşitului, prezent în fiecare dintre noi. Nu despre asemenea spirite mari ale timpului este vorba, ci mai degrabă despre noi, cei care simţim fără a răscoli faptele. Un asemenea sentiment necritic, necontrolat se naşte şi se hrăneşte doar din apatia de care dăm în chip neîndoielnic dovadă. Şi ce ne mai poate scutura nitel din pasivitatea noastră? Doar zgomotul, senzaţionalul, apocalipsul. Ne place tam-tamul, şi de aceea dorim ori aşteptăm sfîrşiturile, orice sfîrşit fiind răsunător.

S-a observat adesea nevoia de senzaţional a omului contemporan. Totul trebuie să fie zgomotos pentru auz şi neaşteptat de mare pentru văz; în ordinea morală, căutăm efectul, surpriza, iar în cea literară paradoxul. E adevărat că ne stăpîneşte şi un anumit gust pentru discreţie, pentru măsură, uneori. Jazzul contemporan e zgomot, dar e şi reţinere în acelaşi timp. Totuşi, dacă fondul nostru primitiv s-a civilizat, el n-a putut-o face alterîndu-se într-atît încît să dispară cu desăvîrşire. Pe alte planuri, setea noastră nesecată de senzaţional, vocabularul aşa-numit „tare“, adică plin de superlative, nevoia de a ne exalta simţurile şi fiinţa dovedesc limpede că sentimentul măsurii nu e, de cele mai multe ori, decît o tehnică. Am vroi să fim necontenit frenetici sau să vedem necontenit lucruri frenetice; dar frenezia se reliefează mai bine dacă sîntem şi cuminţi din cînd în cînd.

Iar pentru noi, cei mulţi, cei iubitori de zgomot şi apocalips, cei doritori de sfîrşit în toate şi al totului, căci sfîrşitul e măcar răsunător la culme, pentru

noi a spus un contemporan vorba aceea adîncă şi calmă: „Un arbore cade cu trosnete. A crescut fără zgomot.“

b) Între apatie şi agonie

Fără zgomot, aceasta e creşterea adevărată. Cu cîtă bucurie nu te întorci la ea, după ce ai rătăcit printre toate lucrurile acelea scrise cu majusculă: Cosmos, Ființă, Neființă, Istorie. E un ocol pînă la noi înşine, dar să nu regretăm niciodată ocolul, de vreme ce ne-am redescoperit. Stă în rosturile problemei morale să dezbată chestiuni mari spre a reveni la îndatoriri mici.
A vroi începe acum să capete sens. Factorul prometeic din voință o viciază. Nu de exaltare — căci e greu să trăieşti necontenit la înălțimi —, ci de măsură, discreție, stăruință are nevoie insul. Tot ceea ce e dilatat se învecinează cu indiferența, vidul. Spre a nu primejdui voința noastră de a recădea în apatie, vom alege o luptă, fără de răsunet poate, dar şi fără odihnă: agonia. A vroi nu are înțeles decît în această necurmată tensiune de pe plan moral.
Una dintre cele mai necugetate erori ce se pot săvîrşi împotriva spiritului este de a răpi pe a vroi planului moral, spre a-l trece pe alte planuri. Aşa s-a făcut în acel de atîtea ori vinovat veac al nouăsprezecelea. În loc ca voința să slujească la desăvîrşirea morală a individului, în loc deci ca ea să se potrivească problemelor ce se pun activității individuale, să dea fiecărui gest un înțeles etic, să salveze, într-un cuvînt, viața individuală în ea însăşi — ea s-a lăsat stimulată de intelect şi a tins în mod necugetat la o stăpînire a naturii prin ştiință. A şti, s-a spus cu egală îngîmfare ca pe vremea lui Bacon, înseamnă a putea, a deveni puternic. Ce să-şi dorească mai bine omul decît puterea? Deci să vroim puterea. Uitam însă că omul vroise şi în alte rînduri puterea, pe timpurile magiei, de pildă, sau o dată cu fiecare om demiurg. Şi aşa s-a întîmplat că, în locul unei voințe sănătoase, privită drept o cale spre desăvîrşirea morală, am preferat una exaltată, tinzînd spre stăpînirea fără de rost a naturii.
E curios cum alergăm după „putere“. Asupra noastră şi împotriva noastră, asta da, are înțeles. E singurul înțeles pe care sîntem în stare a-l da puterii şi voinței de putere. Căci obiectul nostru sîntem noi înşine; singurul nostru cîmp de acțiune e propria noastră omenie. Dacă ne mai trebuia un semn de-

al mentalității primitive, magice, tocmai în acest salt nefiresc în gol îl putem afla.
Ce sănătoasă este problema morală, ca problemă a omenescului, şi ce nesănătoase sînt veacurile care nu țin seamă de ea! Acelaşi veac trecut, despre care am vorbit poate prea mult, e veacul caracteristic într-o astfel de privință. El n-are problematică morală — luat în linii mari, negreşit — fiindcă n-are, la drept vorbind, sentimentul de a se afla în criză. Problema filozofică a moralei se naşte, ca şi filozofia în genere, în veacurile de criză. Veacul trecut n-a ştiut, în iluzionismul său, ce e criza şi de aceea nici n-a avut propriu-zis filozofie, ci s-a mulțumit s-o tăgăduiască. El nu ne pare astăzi doar prea naiv; ci şi prea intelectualist, prea iubitor de ideologie. Veac fără etică!
A vroi nu începe să însemne ceva decît după dezastrul ideologiilor. Ideologul e omul fără de răspundere al tuturor programelor şi proiectelor de reformă. Ideologi sîntem cu toții încă, atîta vreme cît ideile noastre nu ne obligă pe plan practic. Dar atunci a vroi nu ar mai avea rost cu privire la toată lumea, a vroi binele omenirii; cu atît mai puțin înseamnă a vroi puterea de stăpînire a intelectului asupra naturii; cît înseamnă ceva pentru sine, adică a răspunde prin sine de ceea ce ai propus. Ideologul nu are voință morală ci, cel mult, ambiții. Un asemenea exemplar de umanitate compromite ideile în numele cărora vorbeşte — nu cumva de aceea sîntem atît de plictisiți astăzi de „idei“? — şi falsifică rosturile voinței. Acesta, deşi încă vir dicendi peritus, a încetat de a fi vir bonus.
Pentru vir bonus, pentru omul stăpîn pe sine, puternic, dar în lumea sa puternic, pentru desăvîrşirea acestuia are rost să vroim, dacă trebuie să vroim ceva. Dar putem cu adevărat vroi? se întreabă din nou omul contemporan. Înfrîngerea noastră, atunci cînd am încercat prin voința de putere să fim demiurgi, nu e atît de deplină încît nici în cele ale omului, pe plan moral, să nu mai fie rodnică voința? Cu alte cuvinte, este încă posibil omului de azi să înceteze a fi apatic, spre a începe să fie agonic?
Nu e de prisos să se atragă atenția asupra faptului că, în ciuda oboselii de care dau dovadă societățile de azi, ele n-au încetat să vroiască, în felul lor. Dacă a vroi se traduce prin a privi în viitor, a fi viitorul, nu s-ar putea spune întotdeauna că societățile şi-l ignoră pe al lor. Vulgarizatorii ştiinței şi pozitiviştii care o idolatrizează pînă la compromitere fac mult caz de faptul că ştiința prezice anumite fenomene. De pildă, se vesteşte că la 11 august

1999 va fi eclipsă totală de soare. Nimeni nu se îndoieşte, după profeția astronomului, de aşa ceva, iar pozitivistul, victorios, te întreabă dacă se poate prevedea şi în ordinea morală ceva asemănător. Or, răspunsul este: da, se poate prevedea, şi tocmai prin aceea că societăţile nu sînt cu desăvîrşire lipsite de voință. Nu putem şti cum vor fi societăţile Europei în preajma anului 2000; cine să prevadă astăzi schimbările adînci ce se vor petrece în ele pînă atunci? Totuşi, se poate şti — cu anumită certitudine, de altă natură decît cea astronomică, dar la fel de indiscutabilă — că, oricare vor fi societăţile Europei în 1996, ele vor sărbători patru sute de ani de la naşterea lui Descartes. Şi oricare vor fi societăţile la anul 2032, ele vor sărbători două sute de ani de la moartea lui Goethe. Nu ne îndoim de aceasta, cum nu ne îndoim de eclipsa de soare de la 11 august 1999. Iar ceea ce ne face să nu ne îndoim este tocmai conştiința că omenirea de azi vrea să slăvească pe Goethe, crede în spiritul său, în supraviețuirea acestuia.

S-ar putea spune, prin urmare, că nu numai intelectul e creator de ordine şi deci prevăzător, ci şi voința. Viitorul capătă, prin voință, o anumită structură. Ne dăm seama de această structură tocmai pentru că ne exercităm voința. Ştim lucrurile pe care le vroim — nu însă dintr-o voință arbitrară, ci dintr-una adîncă, izvorînd din firea spiritului nostru. Atunci cînd lăsăm anumite puteri anonime să vroiască pentru noi, e firesc să nu ştim nimic. Dar tot aşa s-ar întîmpla, poate, şi în cîmpul ştiințelor dacă experimentatorul n-ar vroi nimic, ci s-ar mărgini să observe cele ce se întîmplă să cadă în zarea experienței sale. Vroind, ieşim prin urmare din anonimat. Şi viitorul încetează el însuşi de a fi anonim atunci cînd, prin voință, ieşim din rîndul celor anonime. Filozofia culturii vorbeşte despre un destin de plante pentru creațiile spirituale ale omenirii. Culturile, dacă nu şi oamenii, s-ar naşte, s-ar desfăşura şi ar pieri întocmai ca plantele; nici o libertate mai mult, nici un fel de sorți în plus. Dar cum ar putea fi altfel, atîta vreme cît nu există voință şi conştiința că se poate depăşi starea de plante?

Iată ce s-ar putea răspunde acelora care pun la îndoială capacitatea omului de a fi activ, luptător, agonic. Căci dacă societăţile vor şi se pot mişca, într-un anumit sens, către viitor; dacă ele pot avea o împlinire, cu atît mai mult ar putea fi în stare individul să tindă către desăvîrşirea sa. De altfel cele de mai sus spun prea multe chiar. Căci voința de viitor a societăților şi capacitatea lor de profeție sînt istorice. Profetizăm ceva care se va întîmpla în istorie. Sensul lui a vroi însă trebuie să fie străin de gustul istoricității. El

nu trebuie să tînjească după sfîrşituri sau începuturi epocale. Lui a vroi îi revine creşterea fără zgomot, fără faimă.
Am amintit de voința societăților pentru că ea e mai limpede în ochii tuturor; acțiunea ei se petrece pe o scară mai mare. Dar adevărata creştere către viitor e a indivizilor, nu a colectivităților. Iar ea interesează în ea însăşi, nu în răsunetul ei. Ce poate ținti mai mult o voință decît desăvîrşirea de sine a subiectului ei? Numai acest viitor, nu şi unul istoric, este demn de invidiat.
Dar viitorul nu aduce desăvîrşirea, o făgăduieşte doar. Viața morală e luptă morală, agonie pe planul zilnicului. Ceea ce-l interesează mai presus de toate pe luptător e începutul. El se gîndeşte foarte rareori la sfîrşitul răsunător al lucrurilor, dar întotdeauna la începutul lor tăcut. Ştie, în ordine individuală, că lumea nu-i e dată de-a gata, că ea încă nu e creată, ba, într-un anumit sens, că niciodată nu va fi creată de-a binelea. Sensul luptei sale e de a preciza lumea, definindu-se pe sine. Şi nu se poate defini prin celelalte lucruri, ci tocmai prin acestea pe care şi le dă singur, prin ordinea morală ce-şi prescrie. Fără patos, să căutăm a fi la începutul lumii, necontenit la începutul ei. Aşa făcea conştiința în planul cunoaşterii, aşa face ea şi acum, în planul acțiunii. Cît de triste sînt acele filozofii în sînul cărora crezi una şi faci alta: scepticismul, de pildă, care nu-ți spune să nu făptuieşti deşi îți recomandă să nu te hotărăşti în ale judecății.
Aci totul trebuie să fie proces, pe plan intelectual ca şi pe plan sufletesc. Conştiința individuală e o conştiință de acțiune. Prin aceasta, chiar, ea e una de acțiune proprie, căci dacă nu trăim viața la începutul căreia am stat sîntem ființe automate, nu cu adevărat active. Aşa ni se întîmplă deseori să ne trezim viețuind automat în formele altor timpuri. Aceste forme au fost şi ele cîndva elaborare, proces. S-au fixat însă, şi acum tind să se permanentizeze. Societățile nu-şi educă întotdeauna indivizii deşteptînd propriile lor puteri, ci servindu-le de-a gata cadrele şi chiar formulele la care efortul ştiințific şi cel moral din vremurile anterioare ajunseseră. Aşa se face că adesea se încearcă educarea în ordine morală prin proverb şi aforism. Cum ar putea însă convinge proverbul şi cum ar însufleți aforismul, de vreme ce nu răspund la nimic în conştiința celuilalt?
Educația noastră e făcută cu aforisme: nu se putea o mai bună dovadă de suficiență, de convingere că am atins o culme dincolo de care orice trudă e fără rost. Atît de înrădăcinată e iluzia aceasta, încît s-a crezut că

înțelepciunea, care e faptul viu al vieții intelectuale, poate fi predată. Trăim o epocă de manuale.

Agonicul își însuşeşte propria sa viață. Este o înspăimîntătoare lipsă de voință în lumea aceasta în care totul se întîlneşte în manuale. Agonicul singur se leapădă de catehism. Există credincioşi, pare-se, în anumite religii, credincioşi care au cîte un „părinte spiritual"; orice ar face ei, se duc să-l consulte: e bine ce vor să facă? nu e bine? Iar dacă părintele spiritual le spune: aşa şi aşa să faceți, credincioşii aşa fac. Să ne mirăm că există credincioşi de speța aceasta? Ei sînt cît se poate de potriviți într-o lume ca a noastră, unde conştiința individuală nu mai ştie nimic prin sine, ci ia totul de-a gata. Numai că să nu-i mai numim creştini pe astfel de credincioşi. Nu poate fi creştin cel ce nu are norma în el; cel ce nu ştie; cel ce nu vrea.

De ce să întrebi pe altul cu privire la păcatele tale? De ce să aştepți de la altul osînda? Ea e întotdeauna mai puțin trudnică de îndurat atunci cînd vine din afară, căci nu te supune nici unui efort, lovindu-te, nu te mai lasă liber pentru răscumpărare. Cînd ți se semnalează păcatul, eşti copleşit; cînd, în schimb, îți simți păcatul, te însuflețeşti. Poate că e în firea omului să nu-şi simtă păcatul şi să se ierte mai mult decît l-ar ierta duhovnicul său. În sensul acesta unele religii ar putea să aibă dreptate în fapt atunci cînd nu lasă libere, după cîte se pare, sufletele, ci le strunesc prin mijlocirea preoților lor atît de autoritari. Dar, pe plan de principii, asemenea doctrine seamănă mai degrabă cu o intimidare decît cu o mîntuire a omului.

Un scriitor rus, Berdiaev, schița într-un rînd procesul de adîncire în sine a omului pe plan moral, proces pe care l-am urmărit ceva mai sus pe plan de cunoaştere.1 Pentru concepția medievală, spune autorul, concepție care e în strînsă legătură cu cea antică, pentru Dante şi Sfîntul Toma, omul e o parte organică a lumii obiective, o treaptă a unei ierarhii universale. Ordinea e impusă omului din afară. Iadul şi cerul îi sînt date, nu se găsesc în adîncimile spiritului omenesc. Cu Renaşterea — continuă autorul citat — începe umanismul; infinitul se deschide omului care, de teamă, se refugiază în sine şi descoperă aci, cu Shakespeare de pildă, domeniul psihicului. Dar psihicul nu e stratul cel mai adînc al existenței omeneşti. Cu Dostoievski abia, spune autorul, se descoperă spiritualul, față de care cerul şi iadul nu mai sînt o ordine obiectivă, impusă, ci una lăuntrică. Într-o asemenea rînduială spirituală, Cristos nu mai e nici el o lege exterioară, un simplu curent de viață exterioară.

Nu ar trebui să fie semnificativă pentru om îndoita sa victorie asupra cerului? Despre cerul speculației astronomice, cu bolta şi albastrul său cu tot, am văzut că devine azi o simplă chestiune matematică. Cerul moral, cerul făgăduinței creştine, se dovedeşte acum un simplu îndemn lăuntric la desăvîrşire. În amîndouă cazurile, el a încetat de a copleşi, pentru a spori încrederea în ins, prin răspunderea pe care i-o deşteaptă. Cîte lucruri nu spune Platon, descriindu-le, atît despre cerul fizic cît, mai ales, despre cel moral! Erau mituri, nici vorbă, aşa cum sînt mituri şi istorisirile Bibliei. Numai că anticul credea cu adevărat în miturile lui Platon, pe cînd creştinul n-ar trebui decît să trăiască miturile Bisericii. E o distanță între perspectiva antică şi cea de adoptat astăzi; o distanță de la cer la om. A vorbi despre cerul omului modern nu înseamnă decît a-l încărca pe acesta de răspunderi. Cerul antic era, în cugetul omului, un adevărat blestem atîrnînd deasupra capetelor noastre; pe cel de azi l-am putea socoti o simplă poruncă de luptă.
Dar luptă joasă, pe măsura noastră de astă dată. Nimic nu ne mai poate ispiti să fim altceva decît oameni. Nici voința de putere pe plan cosmic, nici cea de istoricitate, nici cea de dominare a maselor nu sînt idealuri omeneşti. Ele au aruncat în umbră omul, sub cuvînt că îl exaltă. La fel făcea Nietzsche — s-a spus, cu adîncime — atunci cînd vroia să atingă supraomul: nu izbutea decît să ucidă omul. În noi înşine sînt destule puteri, iar materia vieții noastre e îndeajuns de prețioasă spre a nu ne mai gîndi la lucruri care nu sînt pe măsura noastră.
De aceea strădania insului cu adevărat creator de astăzi este, în cele mai multe cazuri, de a-şi regăsi propria sa măsură.
Pentru viața morală, mai ales, revenirea la conținutul propriu-zis al vieții sufleteşti e de toată însemnătatea. Materia vieții noastre, materie atîta timp batjocorită sau pur şi simplu nesocotită, îşi recîştigă dreptul la viitor. Dar nu la viitorul lucrului ce durează, ci la cel al lucrului care tinde să se desăvîrşească.
În sensul acesta eroic încă, dar omenesc, nu ştim decît despre un ins al zilei de azi că ar avea viitor: creştinul. Poate îi atribuim prea mult, ori poate îl simplificăm prea mult; dar nu în el însuşi vroim a-l privi, ci doar ca purtător al acelor cîteva trăsături care sînt omeneşti, în primul rînd. Nu vom înțelege niciodată cum a putut fi numită morala creştinului una de sclavi. Dimpotrivă, totul se dovedeşte sclavie dincolo de granițele creştinismului; iar acesta singur pare a face pe oameni liberi. Soluțiile care s-au adus pînă

astăzi în afara creştinătăţii izvorăsc toate din deznădejde, aşa cum izvora supraomul. Nu ştim dacă se vor găsi soluţii mai fericite pe viitor. S-ar putea chiar ca societatea viitoare să nu fie creştină, mai creştină decît cea de azi. Nu e totuşi mai puţin adevărat faptul că omul şi-a găsit prin creştinism o împlinire. Că, într-un anumit sens, creştinul singur este, pînă acum, portretul omului.

A pictat cineva un asemenea tip de creştin?
Ochii lui văd şi nu văd. Sau nu: văd, parcă, de două ori. Privesc, dar se şi oglindesc, ca şi cum lumina lor s-ar scurge în afară şi s-ar răsfrînge înăuntru, în acelaşi timp. Ochii lui văd, ca ai tuturora, ordinea naturii; dar privirea lor deosebeşte, totdeodată, ordinea creaturii. Lumea ca lume a omului contemplă ei.
Creştinul este în grup şi se retrage din grup. Ce ar putea da trup ritmului acestuia necurmat care-l însufleţeşte? Nimeni, de fapt, nu se leapădă mai puţin decît el de oameni. Dar nu pe oameni, ci pe om îl va căuta el în mijlocul lor. Şi de aceea, cînd nu-l va mai întîlni acolo unde nădăjduia în prima clipă să-l afle, se va întoarce cu hotărîre către sine.
E umilit, dar nu se ruşinează de sine. Dacă şi-a disprețuit trupul, e pentru că acesta a năzuit să-i covîrşească ființa. Acum trupul este ceva şi ființa creştinului altceva. Centrul ei de greutate, principiul ei de echilibru nu țin de ordinea văzutului.
O mînă a creştinului, cea stîngă, e la piept. Vrea să desfacă şi să arate — sau numai osîndeşte? Se osîndeşte pe sine. Iar tot ce a pierdut prin desprindere de ceilalți recîştigă acum, prin suferință, împreună cu ei. Comunitatea sa cu lumea îi e dată dinăuntru, căci înăuntru găseşte el păcatul, ca un destin în sînul căruia s-au zămislit laolaltă toate.
Dar destinul trebuie dus mai departe. Destinul nu curmă o viață: abia o începe. Şi mîna dreaptă a creştinului schițează acest început, îl schițează cu un gest care seamănă, culege, dăruie, luptă — gest de braț pe jumătate întins, cu mîna deschisă, cu degetele răsfirate.
Şi cine ar putea spune că gestul acesta nu înseamnă început şi pentru altceva? Degetele se pot aduna, mîna se poate închide, iar fruntea creştinului este oricînd îndeajuns de senină spre a primi semnul crucii. Căci el, care nu sfîrşeşte niciodată, care nu se desăvîrşeşte niciodată, trebuie să

fie necontenit gata spre a se dărui pe sine prin moarte. Gata prin voință, prin orientare a vieții.
De aceea şi îngăduie fața sa de agonic o frunte atît de liniştită. El e singurul care nu va avea niciodată simțământul că şi-a pierdut timpul. Oricare puternic al pământului, oricare învingător al istoriei ar simți, privindu-şi viața de la depărtare de un veac, că şi-a pierdut-o. Creştinul singur n-ar simți aceasta. Întors pe pământ, nici atunci n-ar găsi ceva mai bun de făcut.

NOTĂ

În această primă ediție postbelică a cărții lui Noica, textul ediției princeps din 1937 a fost reprodus respectîndu-se, în cazurile lipsite de orice ambiguitate, normele stabilite de Dicționarul ortografic, ortoepic şi morfologic al limbii române (DOOM), publicat de Academia română şi Institutul de Lingvistică al Universității din Bucureşti (Editura Academiei RSR, 1989). Astfel, în afara actualizărilor ortografice la care se recurge în mod obişnuit în edițiile postbelice, au fost modernizate anumite variante lexicale sau morfologice considerate astăzi învechite (de tipul condițiune / distincțiune, trecute în condiție/distincție, sau trebuiesc/autoriză, trecute în trebuie/autorizează). Modificările de acest gen au fost de altfel extrem de puține, textul lui Noica neconținînd decît rareori asemenea forme. De asemenea, în actuala ediție au fost corectate tacit cele cîteva greşeli evidente de culegere din ediția princeps.

EDITURA

CUPRINSUL

Prefață 5
I. INTRODUCERE LA CER 7
II. CUNOAŞTEREA SPORNICĂ 21
III. INDIVID ŞI CUNOAŞTERE SPORNICĂ 43
IV. TIRANIA PUTERILOR ANONIME 65
a. Filozofie a conştiinței şi filozofie a existenței 67
b. Cosmosul ca putere anonimă 75
c. Istoria ca putere anonimă 83
d. Masele ca putere anonimă 90
V. PENTRU O REABILITARE A INDIVIDULUI 103
VI. A IUBI VIITORUL 129
a. Despre apatia omului contemporan 133
b. Între apatie şi agonie 142
NOTA EDITURII 157

Apărut 1993
Culegere şi paginare HUMANITAS